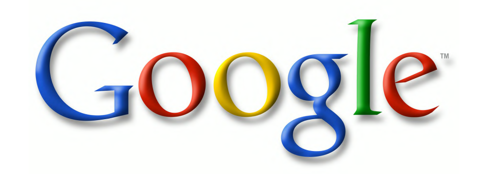


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

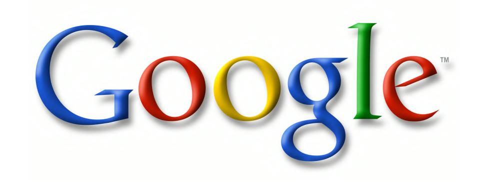
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`




Vet. Fr. II B. 96
TAYLOR INSTITUTION
DOMINUS ILLUMINATIO MEA





DES VRAYES
ET DES
FAUSSES IDÉES,
CONTRE
CE QU'ENSEIGNE
L'AUTEUR
DE LA RECHERCHE DE LA VERITE'.

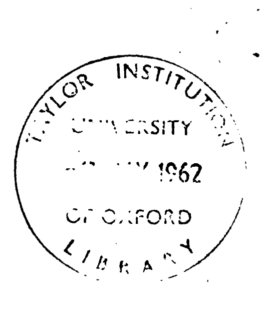
Par M. ANTOINE ARNAULD,
Docteur de Sorbonne.



A ROUEN,
Chez ABRAHAM VIRET, ruë
Senecaux, près S. Martin sur Renelle.

M. DCC. XXIII.

Avec Aprobation & Privilege du Roi.


INSTITUTION
ERSITY
1962
OXFORD

APPROBATION.

JE soussigné Docteur en Theologie de la Faculté de Paris, & Censeur Royal, ai lu par l'ordre de Monseigneur le Garde des Sceaux le Livre *Des vraïes & des fausses Idées*, contre ce qu'enseigne l'Auteur *de la Recherche de la Verité*, par M. ANTOINE ARNAULD, Docteur de Sorbonne. L'Auteur de ce Livre si fameux par l'abondance, la force, le sel, l'expression, le tour, & le stile de ses écrits, prétend démontrer geométriquement dans celui-ci, la fausseté & l'inutilité des Idées prises pour des Etres representatifs, distinguez des perceptions ; il releve des paralogismes, des contradictions qu'il tourne en ridicules ; & même des erreurs, qu'il prétend avoir découvert dans le systeme de son adversaire. L'Auteur *de la Recherche de la Verité* a prétendu de son côté, qu'on lui impute des erreurs & des impiétez dont il n'est pas capable, & qu'on n'a pas entendu son systeme. Cette vive contestation entre deux illustres partisans de la Philosophie nouvelle, touchant les premiers principes de nos connoissances, rend l'impression & la lecture de ce Livre utile, non-seulement pour l'éclaircissement de la Verité ; mais encore pour guérir, s'il se peut, d'une étrange préocupation & d'une excessive confiance, ceux qui enseignent ou soutiennent comme évident ce qu'il y a de plus dangereux dans la nouvelle Philosophie, nonobstant les défenses faites par le feu Roi Loüis XIV. à l'Université d'Angers en l'année 1675. & à l'Université de Paris aux années 1691. & 1704. de le laisser enseigner ou soutenir. A Paris le 28. Juin 1722.

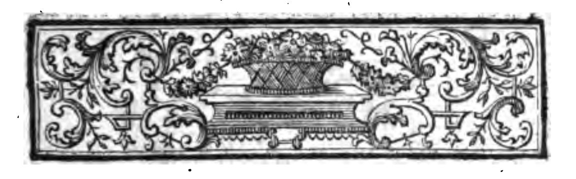
CLAVEL.

LOUIS par la grace de Dieu, Roy de France & de Navarre : à nos amez & feaux Conseillers, les gens tenant nos Cours de Parlement, Maîtres des Requêtes ordinaires de notre Hôtel, Grand-Conseil, Prevôt de Paris, Baillifs, Senechaux, leurs Lieutenans Civils & autres nos Justiciers qu'il appartiendra. SALUT, notre bien amé ABRAHAM VIRET Imprimeur-Libraire à Roüen, Nous ayant fait supplier de lui accorder nos Lettres de Permission, pour l'impression d'un Livre qui a pour titre, *Des vraies & des fausses Idées, contre ce qu'enseigne l'Auteur de la Recherche de la Verité, par M. Arnauld* ; Nous avons permis & permettons par ces Presentes audit Viret, de faire imprimer ledit Livre, en tels volumes, forme, marge, caractere, conjointement ou séparément, & autant de fois que bon lui semblera, & de le vendre, faire vendre & debiter par tout notre Royaume, pendant le tems de trois années consecutives, à compter du jour de la date desdites Presentes ; faisons défenses à tous Libraires, Imprimeurs & autres personnes de quelque qualité & condition qu'elles soient d'en introduire d'impression étrangere dans aucun lieu de notre obéïssance ; à la charge que ces Presentes seront enregistrées tout au long sur le Registre de la Communauté des Libraires & Imprimeurs de Paris, & ce dans trois mois de la date d'icelles ; que l'impression de ce Livre sera faite dans notre Royaume & non ailleurs, en bon papier & en beaux caracteres, conformément aux Reglemens de la Librairie ; & qu'avant que de l'exposer en vente, le manuscrit ou imprimé qui aura servi de copie à l'impression dudit Livre, sera remis dans le même état où l'Approbation y aura été donnée és mains de notre très-cher & feal Chevalier, Garde des Sceaux de France, le Sieur Fleuriau Darmenouville, & qu'il en sera ensuite remis deux Exemplaires dans notre Bibliotheque publique, un dans celle de notre Château du Louvre & un dans celle de notredit très-cher & feal Chevalier, Garde des Sceaux de France, le Sieur Fleuriau Darmenouville, le tout à peine de nullité des Presentes, du contenu desquelles vous mandons & enjoignons de faire joüir ledit Exposant ou ses ayant cause, pleinement & paisiblement sans souffrir qu'il leur soit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons qu'à la copie desdites Presentes qui sera imprimée tout au long au commencement ou à la fin dudit Livre, foi soit ajoûtée comme à l'Original. Commandons au premier nôtre Huissier ou Sergent de faire pour l'exécution d'icelles tous actes requis & nécessaires, sans demander autre permission, & nonobstant clameur de Haro, Charte Normande & Lettres à ce contraires : Car tel est notre plaisir. Donné à Paris le vingt-septiéme jour du mois de Novembre l'an de grace mil sept cens vingt-deux, & de notre Regne le huitiéme. Par le Roy en son Conseil,

LAMOLERE.

Registré sur le Registre V. de la Communauté des Libraires & Imprimeurs de Paris, page 262. N°. 394. *conformément aux Reglemens, & notamment à l'Arrest du Conseil du 13. Aoust 1703. A Paris le 22. Décembre 1722.*

BALLARD, *Syndic.*



DES VRAYES ET DES FAUSSES IDÉES,

Où l'on croit avoir démontré que ce qu'en dit l'Auteur du Livre de la RECHERCHE DE LA VERITÉ *n'est apuyé que sur de faux préjugez, & que rien n'est plus mal fondé que ce qu'il prétend :* QUE NOUS VOYONS TOUTES CHOSES EN DIEU.



JE vous ai donné avis, Monsieur, du dessein que j'avois d'examiner le Traité de la Nature & de la Grace, & de donner au public le jugement que j'en ferois. Je n'ai point douté

que vous ne fissiez voir ma lettre à l'Auteur du Traité, &·que vous ne jugeassiez bien, comme vous avez fait aussi, que c'étoit pour cela même que je l'avois écrite, m'étant persuadé qu'il étoit plus honête & plus chrétien d'agir avec cette franchise, que d'attaquer un ami comme en cachette, & en lui dissimulant que je ne devois pas croire qui lui déplairoit, puisqu'il auroit falu pour cela que je l'eusse soupçonné de n'être pas sincere dans la profession qu'il fait d'aimer uniquement la verité.

Je me sai bon gré de n'avoir pas eu cette pensée de notre ami, & j'aprends avec bien de la joïe par votre réponse que je ne me suis pas trompé, quand j'ai cru qu'il étoit dans une disposition toute contraire à celle, qui fait dire à S. Augustin, que celui-là s'aime d'un amour bien déréglé, qui aime mieux que les autres soient dans l'erreur, que non pas que l'on découvre qu'il y est lui-même. *Nimis perversè seipsum amat, qui alios vult errare, ut error suus lateat.* Car vous m'assurez *que lui ayant fait voir ma premiere lettre, que vous aviez bien cru que j'avois écrite pour lui être montrée, il vous a témoigné être dans les mêmes sentimens que moi, pour ce qui regarde la maniere d'écrire contre les opinions de nos amis; & qu'il n'étoit point fâché que j'écrivisse contre son Traité.*

Je

Je ſuis donc en repos de ce côté-là. Mais je crains que vous ne ſoyez ſurpris de voir, que ce n'eſt pas encore l'ouvrage que vous attendiez, & que ce n'en peut être que le préambule. Voici ce qui en a été la cauſe.

Notre ami nous a avertis, dans la ſeconde Edition de ſon *Traité de la Nature & de la Grace*, que pour le bien entendre, il ſeroit à propos que l'on ſçût les principes établis dans le livre *de la Recherche de la verité*; & il a marqué en particulier ce qu'il y a enſeigné *de la nature des Idées*, c'eſt-à-dire, de l'opinion qu'il a *que nous voyons toutes choſes en Dieu*.

Je me ſuis donc mis à étudier cette matiere, & m'y étant apliqué avec ſoin j'ai trouvé ſi peu de vraiſemblance, pour ne rien dire de plus fort, dans tout ce que notre ami enſeigne ſur ce ſujet, qu'il m'a ſemblé que je ne pouvois mieux faire, que de commencer par-là à lui montrer qu'il a plus de ſujet qu'il ne penſe de ſe défier de quantité de ſpeculations qui lui ont paru certaines, afin de le diſpoſer par cette experience ſenſible à chercher plutôt l'intelligence des myſteres de la Grace dans la lumiere des Saints, que dans ſes propres penſées.

Je me perſuade, Monſieur, que vous en conviendrez avec moi, quand vous aurez conſideré combien il eſt différent de lui-mê-

me dans cette matiere *des Idées*, & combien y a peu suivi les regles qu'il donne aux autres pour raisonner avec justesse.

Vous en jugerez par la suite de ce Traité. J'ajoûterai seulement que si j'y ai donné quelque jour à une matiere, qui a paru jusques ici fort obscure & fort embroüillée, ce n'a été qu'en m'attachant d'une part aux notions claires & naturelles que tout le monde peut trouver dans soi-même, pour peu que l'on fasse d'attention à ce qui se passe dans son esprit, en observant de l'autre les régles suivantes, que j'ai cru à propos de mettre d'abord, afin que si on les aprouve, on puisse entrer de soi-même dans les mêmes veritez en suivant le même chemin.

CHAPITRE I.

Regles qu'on doit avoir en vûë pour chercher la verité dans cette matiere des Idées & en beaucoup d'autres semblables.

CEs regles sont, ce me semble, si raisonnables, que je ne croi pas qu'il y ait aucun homme de bon sens qui ne les aprouve, & qui au moins ne demeure d'acord qu'on ne sauroit mieux faire que de les observer quand on le peut, & que c'est le vrai moyen

d'éviter dans les sciences naturelles beaucoup d'erreurs, ausquelles on s'engage souvent sans y penser.

La 1. est de commencer par les choses les plus simples & les plus claires, & qui sont telles qu'on n'en peut douter pourvû qu'on y fasse attention.

La 2. de ne point broüiller ce que nous connoissons clairement, par des notions confuses dont on voudroit que nous nous servissions pour l'expliquer davantage; car ce seroit vouloir éclairer la lumiere par les tenebres.

La 3. est de ne chercher point de raisons à l'infini, mais de demeurer à ce que nous savons être de la nature d'une chose, ou en être certainement une qualité: comme on ne doit point demander de raison pourquoi l'étenduë est divisible, & que l'esprit est capable de penser, parce que la nature de l'étenduë est d'être divisible, & que celle de l'esprit est de penser.

La 4. est de ne point demander de définitions des termes qui sont clairs d'eux-mêmes, & que nous ne pourions qu'obscurcir en les voulant définir, parce que nous ne pourrions les expliquer que par de moins clairs. Tels sont les mots de *penser* & *d'être* dans cette proposition: *Je pense, donc je suis*. De sorte que c'étoit une fort méchante objection

jection que celle qui fut faite à M. Descartes en ces termes dans les sixiémes objections : *Afin que vous sachiez que vous pensez, & que vous puissiez conclure de là que vous êtes, vous devez savoir ce que c'est que penser, & ce que c'est qu'être : & ne sachant pas encore ni l'un ni l'autre, comment pouvez-vous être certain que vous êtes ; puisqu'en disant je pense, vous ne savez ce que vous dites, & que vous le savez aussi peu en disant : Donc je suis.* A quoi M. Descartes a répondu qu'il n'y a personne, qui ne sache assez ce que c'est que *penser*, & ce que c'est *qu'être*, sans avoir besoin qu'on lui ait jamais défini ces mots, pour être très-assuré qu'il ne se trompe pas, quand il dit : *Je pense, donc je suis.*

La 5. est de ne pas confondre les questions, où on doit répondre par la cause formelle, avec celles, où on doit répondre par la cause efficiente ; & de ne pas demander de cause formelle de la cause formelle, ce qui est une source de beaucoup d'erreurs, mais répondre alors par la cause efficiente. On entendra mieux cela par un exemple. On me demande pourquoi ce morceau de plomb est rond, je puis répondre par la définition de la rondeur, (ce qui est répondre par la cause formelle) en disant que c'est parce que, si on conçoit des lignes droites, tirées de tous les

les points de la surface que l'on voudra à un certain point du dedans de ce morceau de plomb, elles sont toutes égales. Mais, si on continuë à demander d'où vient que la surface exterieure de ce plomb est telle que je viens de dire, & qu'elle n'est pas disposée comme elle devroit être afin que ce plomb fût en cube, un Peripateticien en cherchera une autre cause formelle, en disant que c'est à cause que ce plomb a reçu une nouvelle qualité apellée rondeur, qui a été tirée du sein de sa matiere pour le rendre rond, & qu'il n'a pas une autre qualité qui l'auroit déterminé à être cube. Mais le bon sens doit faire répondre par la cause efficiente, en disant que la surface exterieure de ce morceau de plomb est telle que l'on vient de dire, parce qu'étant fondu il a été jetté dans le moule creux, dont la surface concave étoit telle qu'il faloit pour rendre la convexe du plomb telle qu'il faloit, afin que de tous ses points, &c.

La 6. est de prendre bien garde de ne pas concevoir les esprits comme les corps, ni les corps comme les esprits, en attribuant aux uns ce qui ne convient qu'aux autres: comme quand on attribuë aux corps la crainte du vuide, & aux esprits d'avoir besoin de la presence locale de leurs objets pour les apercevoir.

La 7. de ne pas multiplier les êtres sans necessité, ainsi qu'on fait si souvent dans la Philosophie ordinaire; comme lorsque, par exemple, on ne veut pas que les divers arrangemens & configurations des parties de la matiere suffisent pour faire une pierre, de l'or, du plomb, du feu, de l'eau, s'il n'y a encore une forme substantielle de pierre, d'or, de plomb, de feu, d'eau, réellement distinguée de tout ce que l'on peut concevoir d'arrangemens & de configurations des parties de la matiere.

Il reste maintenant de faire voir ce que je croi qu'on peut trouver facilement, en suivant ce peu de regles touchant la maniere dont nous devons concevoir nôtre ame & ses operations, quant à l'une de ses facultez, qui est l'entendement.

CHAPITRE II.

Des principales choses que chacun peut connoître de son ame en se consultant soi-même avec un peu d'attention.

SAint Augustin a reconnu long-tems avant M. Descartes, que pour découvrir la verité nous ne pouvions commmencer par rien de plus certain que par cette proposition: *Je pense, donc je suis*: Et il raporte à *je pense* toutes

toutes les diferentes manieres dont nous pensons, soit en sachant certainement quelque chose, ce qu'il apelle *intelligere*; soit en doutant, soit en nous ressouvenant. Car il est certain, dit-il, que nous ne pouvons rien faire de tout cela, que nous n'ayons en même tems des preuves certaines de notre existence. Et il conclut de-là qu'afin que l'âme se connoisse, elle n'a qu'à se separer des choses, qu'elle peut separer de sa pensée; & que ce qui restera sera ce qu'elle est: c'est-à-dire, que l'ame ne peut être autre chose qu'une substance qui pense, ou qui est capable de penser. Il s'ensuit de-là que nous ne pouvons bien connoître ce que nous sommes, que par une serieuse attention à ce qui se passe en nous; mais qu'il faut pour cela prendre un soin particulier de n'y rien mêler dont nous ne soyons certains, en nous consultant nous-mêmes; quand nous trouverions de la dificulté à l'expliquer par des mots, qui n'ayant ordinairement été inventez que par des hommes, qui n'étoient attentifs qu'à ce qui se passoit dans leur corps, & dans ceux qui l'environnoient; n'ont été gueres propres à attacher les operations de leur esprit à des sens particuliers, qui nous fussent une occasion d'y penser.

Or, quand notre esprit, étant délivré des préjugez de l'enfance, est arrivé jusqu'à

connoître que sa nature est de penser, il reconnoît facilement qu'il seroit aussi deraisonnable de se demander pourquoi il pense, que si au regard de l'étenduë il demandoit pourquoi elle est divisible ; & capable de diferentes figures, & de diferens mouvemens. Car, comme il a été dit dans la 5. regle, quand on est arrivé jusqu'à connoître la nature d'une chose, on n'a plus rien à chercher ni à demander quant à la cause formelle. Et ainsi je puis seulement me demander pourquoi mon esprit est, & pourquoi l'étenduë est ; & alors je dois répondre par la cause efficiente, que c'est parce que Dieu a creé l'une & l'autre.

Comme donc il est clair *que je pense*, il est clair aussi que je pense à quelque chose, c'est-à-dire, que je connois, & que j'aperçois quelque chose. Car la pensée est essentiellement cela. Et ainsi, ne pouvant y avoir de pensée ou de connoissance sans objet connu, je ne puis non plus me demander à moi-même la raison pourquoi je pense à quelque chose, que pourquoi je pense, étant impossible de penser qu'on ne pense à quelque chose. Mais je puis bien me demander pourquoi je pense à une chose plutôt qu'à une autre.

Les changemens, qui arrivent dans les substances simples, ne font pas qu'elles soient autre

autre chose que ce qu'elles étoient, mais seulement qu'elles sont d'une autre maniere qu'elles n'étoient. Et c'est ce qui doit faire distinguer les choses ou les substances d'avec les modes, ou maniere d'être, que l'on peut apeller aussi des modifications. Mais, les vraïes modifications ne se pouvant concevoir sans concevoir la substance dont elles sont modifications, si ma nature est de penser, & que je puisse penser à diverses choses, sans changer de nature, il faut que ces diverses pensées ne soient que differentes modifications de la pensée qui fait ma nature. Peut-être qu'il y a quelque pensée en moi qui ne change point, & qu'on pouroit prendre pour l'essence de mon ame. (Ce n'est qu'un doute que je propose; car cela n'est point necessaire à ce que j'ai à dire dans la suite.) J'en trouve deux qu'on pouroit croire être telles: la pensée de l'être universel & celle qu'a l'ame de soi-même; car il semble que l'une & l'autre se trouve dans toutes les autres pensées. Celle de l'être universel, parce qu'elles enferment toutes l'idée de l'être, notre ame ne connoissant rien que sous la notion d'être ou possible ou existant. Et la pensée que notre ame a de soi-même, parce que, quoique ce soit que je connoisse, je connois que je le connois, par une certaine reflexion virtuelle qui accompagne toutes mes pensées.

Je me connois donc moi-même, en connoissant toutes les autres choses. Et en effet c'est par-là principalement, ce me semble, que l'on doit distinguer les êtres intelligens, de ceux qui ne le sont pas, de ce que les premiers *Sunt conscia sui, & suæ operationis*, & les autres non. C'est-à-dire que les uns connoissent qu'ils sont, & qu'ils agissent, & que les autres ne le connoissent point. Ce qui se dit plus heureusement en latin qu'en françois.

Mais, quelque soin que nous prenions de nous consulter nous-mêmes, nous ne sentons point qu'il y ait autre chose dans les pensées de notre ame qui peuvent changer, & que nous jugeons par-là n'en être que des modifications, que dans celles qui ne changent point. Car dans les unes & dans les autres nous ne voyons autre chose que la perception & la connoissance d'un objet. Nous ne ferions donc que nous embarasser & nous éblouir, si nous voulions chercher comment la perception d'un objet peut être en nous, ou ce que l'on entend par-là : parce que nous trouverons, si nous y voulons prendre garde, que c'est la même chose que de demander comment la matiere peut être divisible ou figurée, ou ce que l'on entend par être divisible & figuré. Car, puisque la la nature de l'esprit est d'apercevoir les ob-

jets,

jets, les uns necessairement, pour parler ainsi, & les autres contingemment, il est ridicule de demander d'où vient que notre esprit aperçoit les objets ; & ceux qui ne veulent pas voir ce que c'est qu'apercevoir les objets en se consultant eux-mêmes, je ne sai pas comment le leur faire mieux entendre.

Ainsi, au regard de la cause formelle de la perception des objets, il n'y a rien à demander, car rien ne peut être plus clair, pourvu qu'on ne s'arrête qu'à ce que l'on voit clairement dans soi-même, & qu'on n'y mêle point d'autres choses que l'on n'y voit point, mais qu'on s'est imaginé faussement y devoir être, ce qui a produit toutes les erreurs des hommes touchant leur ame, comme S. Augustin a très-judicieusement remarqué dans le livre 10. de la Trinité.

Mais la seule question raisonnable, que l'on peut faire sur cela, ne peut regarder que la cause efficiente de nos perceptions contingentes, c'est-à-dire, ce qui est cause que nous pensons tantôt à une chose, & tantôt à une autre ; car pour les necessaires on ne peut douter que ce ne soit Dieu. Et c'est de quoi nous nous reservons à parler à la fin de ce Traité.

CHA-

CHAPITRE III.

Que l'Auteur de la Recherche de la verité *a parlé autrement des Idées dans les deux premiers Livres de son ouvrage, que dans le III. Livres où il en traite exprès.*

CE que je viens de dire de l'ame & de ses perceptions est si conforme à nos notions naturelles, que l'Auteur même *de la Recherche de la verité* en a parlé de la même sorte, quand il n'a consulté que les premieres notions qui lui sont venuës dans l'esprit sur cela, & qu'il ne les a point embrouillées par d'autres notions philosophiques, qu'il a cru trop facilement être veritables dans le fond, & n'avoir besoin que d'être rectifiées.

Voici donc premierement ses sentimens purs & naturels touchant cette matiere ; & nous verrons qu'il y a très-peu de chose, qui ne se puisse très-bien acorder avec ce que nous venons de dire : quoiqu'il y ait peut-être quelques expressions ambiguës, & qu'il a pu prendre dans le faux sens de ces idées mal entenduës, mais qui de soi-même peuvent aussi être prises dans le sens de la verité.

Il

Il dit generalement, tout au commencement du III. Livre, *que si par l'essence d'une chose on entend ce que l'on conçoit le premier dans cête chose, duquel dépendent toutes les modifications que l'on y remarque, on ne peut douter que l'essence de l'esprit ne consiste dans la pensée.*

Mais il explique plus au long ce qui se passe dans notre ame dans le I. Chapitre du I. Livre, en se servant de la comparaison de la matiere avec l'esprit.

La matiere ou l'étenduë renferme en « elle deux proprietez, ou deux facultez. « La premiere faculté est celle de recevoir « diferentes figures : & la seconde est la ca- « pacité d'être muë. De même l'esprit de « l'homme renferme deux facultez. La pre- « miere, qui est *l'entendement*, est celle de « recevoir plusieurs *Idées*, c'est-à-dire, d'a- « percevoir plusieurs choses. La seconde, qui « est *la volonté*, est celle de recevoir plusieurs « *inclinations*, ou de vouloir diferentes cho- « ses. Nous expliquerons d'abord les ra- « ports qui se trouvent entre la premiere « des deux facultez, qui apartiennent à la « matiere, & la premiere de celles qui apar- « tienent à l'esprit. «

Remarquez bien ces paroles : *recevoir plusieurs Idées, c'est-à-dire, apercevoir plusieurs choses.* Car on n'aura besoin dans la suite

suite que de mettre cette définition en la place du défini, pour ruïner la fausse notion des *Idées* qu'il donne ailleurs, en voulant que nous les concevions comme de certains *êtres representatifs* des objets, réellement distinguées des perceptions & des objets.

„ L'étenduë est capable de recevoir de „ deux sortes de figures. Les unes sont seulement exterieures, comme la rondeur à „ un morceau de cire : les autres sont interieures, & ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties, dont la „ cire est composée ; car il est indubitable „ que toutes les petites parties, qui composent un moreeau de cire, ont des figures „ fort diferentes de celles qui composent un „ morceau de fer. J'apelle donc simplement „ *figure* celle qui est exterieure ; & j'apelle „ *configuration* la figure qui est interieure ; „ & qui est necessairement propre à la cire, „ afin qu'elle soit ce qu'elle est.

„ On peut dire de même que les idées de „ l'ame sont de deux sortes, en prenant le „ nom d'idée en general pour tout ce que „ l'esprit aperçoit immediatement. Les premieres nous representent quelque chose „ hors de nous, comme celle d'un quarré, „ d'une maison, &c. Les secondes ne nous „ representent que ce qui se passe dans nous,

comme

comme nos sensations, la douleur, le plai- "
sir, &c. Car on fera voir dans la suite que "
ces dernieres idées ne sont rien autre cho- "
se, qu'une maniere d'être de l'esprit; & "
c'est pour cela que je les apellerai des *mo-* "
difications de l'esprit. "

Les définitions des mots sont libres. Il est facheux néanmoins de donner à une espece le nom du genre, & ne le point donner du tout à l'autre espece; car cela peut empêcher qu'on ne considere cette autre espece, comme ayant part à la notion du genre. Et ainsi, pour éviter cet inconvenient, qu'il me soit permis aussi de faire mon dictionnaire, & de dire que la perception d'un quarré est une modification de mon ame, aussi-bien que la perception d'une couleur; car la perception d'un quarré est quelque chose à mon ame. Or ce n'en est pas l'essence: c'en est donc une modification. De plus, selon cet Auteur, la perception d'un quarré est à mon ame ce que la figure est à l'étenduë. Or la figure est une modification de l'étenduë: donc recevoir l'idée d'un quarré, c'est-à-dire, apercevoir un quarré, est une modification de mon ame. Cependant il faut encore remarquer ici qu'il prend le mot d'idée pour *perception*, & non pour un certain *étre representatif*, dont il prétend ailleurs que nous avons besoin pour apercevoir les choses. Car il de-

meure d'acord dans le III. livre, part. II. chap. I. qu'au regard des sensations, c'est-à-dire, dans les perceptions des couleurs, de la lumiere, &c. l'ame n'a pas besoin de cés *êtres representatifs*, & cependant il apelle ces perceptions des *idées*.

On pouroit apeller aussi les inclinations de l'ame des modifications de la même ame. Car, puisqu'il est constant que l'inclination de la volonté est une maniere d'être de l'ame, on pouroit l'apeller modification de l'ame.

Cela me suffit. Quelque raison qu'il croïe avoir de ne la pas apeller *modification*, ce m'est assez qu'elle en soit une, comme il l'a-voüe, pour la croire telle & l'apeller de ce nom.

Il dit ensuite que notre ame est entierement passive au regard des perceptions, mais non au regard des inclinations. D'où j'aurois à tirer des consequences très-importantes, mais je les reserve pour un autre lieu, parce qu'elles ne regardent que la cause des idées, & non leur *nature*. Or c'est de *la nature des idées* que je veux presentement vous entretenir. C'est pourquoi je me contente de vous faire remarquer que l'Auteur *de la Recherche de la verité*, ayant souvent parlé de ces *idées* dans le premier chapitre de son livre, il a marqué en diverses manieres, que les *idées des objets*, & *les perceptions des objets*, étoient la même chose.

chose. Et ce qui est remarquable, afin qu'on ne croye pas que cela lui est échapé, c'est que dans la II. Partie du II. livre il continuë à prendre le mot *d'idée* dans la même notion, sur-tout dans le III. chap. Car ce qu'il apelle dans le titre de ce chap. *la liaison mutuelle des idées de l'esprit & des traces du cerveau*; il l'apelle dans le chap. même *la correspondance naturelle & mutuelle des pensées de l'ame, & des traces du cerveau*. Il croyoit donc alors qu'*idées* étoient la même chose que *pensées*. Et on n'a aussi qu'à lire ce chapitre pour être convaincu qu'il y prend par tout pour deux termes synonimes *les idées & les pensées*. Cependant il est clair; que quand il parle à fond de la *nature des Idées* dans la II. Partie du III. livre, & dans les Eclaircissemens; ce ne sont plus *les pensées de l'ame* & *les perceptions des objets*, qu'il apelle *Idées*; mais de certains *êtres representatifs des objets*, differens de ces *perceptions*, qu'il dit *exister veritablement*, & *être necessaires pour apercevoir tous les objets materiels*.

Je veux bien ne me pas arrêter à la contradiction qui paroît en cela; car il pouroit n'y en avoir pas, mais seulement un manquement d'exactitude, en ce qu'il auroit pris un même mot en deux differentes manieres, sans nous en avoir suffisamment avertis. Mais je soutiens deux choses.

La 1. que les idées priſes en ce dernier ſens ſont de vraïes chimeres ; qui n'ayant été inventées que pour nous mieux faire comprendre comment notre ame, qui eſt immaterielle, peut connoître les choſes materielles que Dieu a crées, nous le fait ſi peu entendre, que le fruit de ces ſpeculations eſt de nous vouloir perſuader, après un long circuit, que Dieu n'a donné aucun moïen à nos ames d'apercevoir les corps réels & véritables qu'il a créez, mais ſeulement des corps intelligibles qui ſont hors d'elles, & qui reſſemblent aux corps réels.

La 2. eſt que cet Auteur, qui eſt l'homme du monde qui parle avec le plus de force contre ceux qui quittent les notions claires, qu'ils trouvent en eux-mêmes, pour ſuivre des notions confuſes, qui leur ſont reſtées des prejugez de leur enfance, n'eſt tombé lui-même dans les penſées extraordinaires, que j'entreprens de refuter, que pour ne s'être pu défaire entierement de ces préjugez, & en avoir retenu un faux principe, qui lui eſt commun avec preſque tous les philoſophes de l'Ecole : mais qui l'a mené dans des ſentimens plus étranges que les autres, parce qu'il l'a pouſſé plus loin qu'eux : comme de pluſieurs qui ſe ſont détournez du vrai chemin, il n'y en a point qui s'égare davantage, que celui qui court avec plus de force.

C'eſt

C'eſt par ce dernier, Monſieur, que je commencerai. Car on reconnoîtra plus facilement la fauſſeté des paradoxes qu'il a avancez ſur cette matiere, quand on en aura decouvert la cauſe. Pardonnez-moy, Monſieur, ſi je me ſers de termes ſi forts. Ce n'eſt, ce me ſemble, que l'amour de la verité, & le deſir de la faire mieux entendre qui m'y oblige, ſans que je ceſſe pour cela d'avoir toujours beaucoup d'eſtime pour la perſonne que je refute. Je trouve ſeulement en ceci un grand exemple de l'infirmité humaine, qui fait que des eſprits, fort éclairez d'ailleurs & fort penetrans, peuvent tomber en de fort grandes erreurs, en philoſophant ſur ces matieres abſtraites, ſitôt qu'ils ſe ſont laiſſé aller par mégarde à ſuivre comme vrai un principe commun, qu'ils n'ont pas pris aſſez de ſoin d'examiner, qui ſe trouve n'être pas vrai. Car la fauſſeté eſt feconde auſſi-bien que la verité : un faux principe, qu'on aura admis pour vrai, faute d'y avoir pris garde d'aſſez près, n'étant pas moins capable de nous engager en des opinions très-abſurdes, qu'un ſeul principe veritable & important eſt capable de nous découvrir beaucoup d'autres veritez.

CHA-

Chapitre IV.

Que ce que l'Auteur de la Recherche de la Verité *dit de la* nature des Idées, *dans son III. Livre, n'est fondé que sur des imaginations, qui nous sont restées des prejugez de l'enfance.*

Comme tous les hommes ont été d'abord enfans, & qu'alors ils n'étoient presque occupez que de leur corps & de ce qui frapoit leurs sens, ils ont été long-tems sans connoître d'autre vuë que la vuë corporelle, qu'ils attribuoient à leurs yeux. Et ils n'ont pu s'empêcher de remarquer deux choses dans cette vuë. L'une qu'il faloit que l'objet fût devant nos yeux, afin que nous le pussions voir, ce qu'ils ont apellé *presence*; & c'est ce qui leur a fait regarder cette presence de l'objet comme une condition necessaire pour voir. L'autre qu'on voïoit aussi quelquefois les choses visibles dans les miroirs, ou dans l'eau, ou d'autres choses qui nous le representoient; & alors ils ont cru, quoique par erreur, que ce n'étoit pas les corps mêmes que l'on voioit, mais leurs images. Voilà la seule idée qu'ils ont euë long-tems de ce qu'ils ont apellé voir, d'où il est arrivé qu'ils se sont accoutumez, par

une

une longue habitude, à joindre à l'idée de ce mot l'une ou l'autre de ces deux circonstances: de la presence de l'objet dans la vuë directe: ou de voir seulement l'objet par son image, dans la vuë reflechie par des miroirs. Or on sait assez la peine qu'on a de séparer les idées, qui ont accoûtumé de se trouver ensemble dans notre esprit, & que c'est une des causes les plus ordinaires de nos erreurs.

Mais les hommes avec le tems se sont aperçus, qu'ils connoissoient diverses choses qu'ils ne pouvoient voir par leurs yeux, ou parce qu'elles étoient trop petites, ou parce qu'elles n'étoient pas visibles, comme l'air, ou parce qu'elles étoient trop éloignées, comme les villes des païs étrangers où nous n'avons jamais été. C'est ce qui les a obligez de croire qu'il y avoit des choses que nous voïons par l'esprit, & non par les yeux. Ils eussent mieux fait s'ils eussent conclu qu'ils ne voïoient rien par les yeux, mais tout par l'esprit, quoiqu'en differentes manieres. Mais il leur a falu bien du tems pour en venir jusques-là. Quoiqu'il en soit, s'étant imaginé que la vuë de l'esprit étoit à peu près semblable à celles qu'ils avoient attribuée aux yeux, ils n'ont pas manqué, comme c'est l'ordinaire, de transferer ce mot à l'esprit avec les mêmes conditions qu'ils s'étoient imaginé qui l'accompagnoient, quand ils l'apliquoient aux yeux.

La premiere étoit la presence de l'objet. Car ils n'ont point douté, & ils ont pris pour un principe certain, aussi-bien au regard de l'esprit que des yeux, qu'il faloit qu'un objet fût present pour être vu. Mais, quand les Philosophes, c'est-à-dire, ceux qui croïoient connoître mieux la nature que le vulgaire, & qui n'avoient pas laissé de se laisser prévenir par ce principe, sans l'avoir jamais bien examiné, ont voulu s'en servir pour expliquer la vuë de l'esprit, ils se sont trouvez bien empêchez. Car quelques-uns avoient reconnu que l'ame étoit immaterielle, & les autres, qui la croïoient corporelle, la regardoient comme une matiere subtile, enfermée dans le corps, dont elle ne pouvoit pas sortir pour aller trouver les objets de dehors, ni les objets de dehors s'aller joindre à elle. Comment donc les poura-t-elle voir, puisqu'un objet ne peut être vu s'il n'est present. Pour sortir de cette dificulté, ils ont eu recours à l'autre maniere de voir, qu'ils avoient aussi accoûtumé d'apliquer à ce mot au regard de la vuë corporelle, qui est de voir les choses, non par elles-mêmes, mais par leurs images, comme quand on voit les corps dans des miroirs. Car, comme j'ai déja dit, ils croïoient, & presque tout le monde le croit encore, que ce n'est pas alors les corps que l'on voit, mais seulement leurs images. Ils s'en sont tenus-là;

&

&ce préjugé a eu tant de force sur leur esprit, qu'ils n'ont pas cru qu'il y eût seulement le moindre sujet de douter que cela ne fût ainsi. De sorte que, le suposant comme une verité certaine & incontestable ; ils ne se sont plus mis en peine que de chercher qu'elles pouvoient être ces images ou ces *êtres representatifs* des corps, dont l'esprit avoit besoin pour apercevoir les corps.

Une autre chose, qui revient néanmoins à ce que nous venons de dire, & n'en est gueres diferente ; a encore fortifié ce préjugé. C'est que nous avons une pente naturelle à vouloir connoître les choses par des exemples & des comparaisons ; parce que, si on y prend garde, on reconnoîtra que l'on a toujours de la peine à croire ce qui est singulier, & dont on ne peut donner d'exemple. Lors donc que les hommes ont commencé à s'apercevoir que nous voïons les choses par l'esprit, au lieu de se consulter eux-mêmes, & de prendre garde à ce qu'ils voïoient clairement se passer dans leur esprit, quand ils connoissoient les choses, ils se sont imaginé qu'ils l'entendroient mieux par quelque comparaison: Et parce que, depuis la plaïe du peché, l'amour que nous avons pour le corps nous y aplique davantage, ce qui nous fait croire que nous connoissons beaucoup mieux & plus facilement les choses corpo-

telles que les spirituelles ; c'est dans les corps qu'ils ont cru devoir chercher quelque comparaison, propre à leur faire comprendre comment nous voïons par l'esprit tout ce que nous concevons, & principalement les choses materielles. Et ils n'ont pas pris garde que ce n'étoit pas le moïen d'éclaircir, mais plutôt d'obscurcir ce qui leur eût été très-clair, s'ils se fussent contentez de le considerer en eux-mêmes. Car l'esprit & le corps étant deux natures tout-à-fait distinctes, & comme oposées, & dont par consequent les proprietez ne doivent rien avoir de commun, on ne peut que se brouiller en voulant expliquer l'une par l'autre ; & c'est aussi une des sources les plus generales de nos erreurs de ce qu'en mille rencontres nous apliquons au corps les proprietez de l'esprit, & à l'esprit les proprietez du corps.

Quoiqu'il en soit, ils n'ont pas été assez éclairez, pour éviter cet écueil. Ils ont voulu à toute force avoir une comparaison prise du corps, pour faire mieux entendre (à ce qu'ils croïoient) & à eux-mêmes & aux autres, comment notre esprit pouvoit voir les cho- materielles. Car c'est ce qu'ils trouvoient, & ce qu'on trouve encore de plus difficile à comprendre. Et ils n'ont pas eu de peine à la trouver. Elle s'est offerte comme d'elle-même, par cette autre prévention qu'il doit y avoir

avoir au moins beaucoup de ressemblance entre les choses qui ont un même nom. Or ils avoient donné comme j'ai déja remarqué, le même nom à la vuë corporelle & à la vuë spirituelle, & c'est ce qui les a fait raisonner ainsi : Il faut qu'il se passe quelque chose d'à-peu près semblable dans la vuë de l'esprit que dans la vuë du corps : or dans cette derniere nous ne pouvons voir que ce qui est present, c'est-à-dire, ce qui est devant nos yeux ; ou si nous voïons quelquefois les choses qui ne sont pas devant nos yeux, ce n'est que par des images qui nous les representent : il faut donc que c'en soit de même dans la vuë de l'esprit. Il ne leur en a pas falu davantage pour se faire un principe certain de cette maxime : Que nous ne voïons par notre esprit que les objets qui sont presens à notre ame : ce qu'ils n'ont pas entendu d'une *presence objective*, selon laquelle une chose n'est objectivement dans notre esprit, que parce que notre esprit la connoît ; de sorte que ce n'est qu'exprimer la même chose diversement que de dire qu'une chose est objectivement dans notre esprit, (& par conséquent *lui est presente*) & qu'elle est connuë de notre esprit. Ce n'est pas ainsi qu'ils ont pris ce mot de *presence* ; mais ils l'ont entendu d'une presence préalable à la perception de l'objet, & qu'ils ont jugée necessaire afin qu'il fût en état de pouvoir être

aperçu ; comme ils avoient trouvé, à ce qu'il leur sembloit, que cela étoit nécessaire dans la vuë. Et de là ils ont passé bien vîte dans l'autre principe ; Que tous les corps, que notre ame connoît, ne pouvant pas lui être presens par eux-mêmes, il faloit qu'ils lui fussent presens par des images qui les representassent. Et les Philosophes se sont encore plus fortifiez que le peuple dans cette opinion, parce qu'ils avoient la même pensée au regard de la vuë corporelle, s'étant imaginé que nos yeux mêmes n'aperçoivent leurs objets, que par des images qu'ils ont apellé des especes intentionnelles ; dont ils croïoient avoir une preuve convaincante, par ce qui arrive dans une chambre, lorsque l'aïant toute fermée à la reserve d'un seul trou, & ayant mis au-devant de ce trou un verre en forme de lentille, on étend derriere à certaine distance un linge blanc, sur qui la lumiere, qui vient de dehors, forme ces images, qui representent parfaitement à ceux qui sont dans la chambre les objets de dehors, qui sont vis-à-vis.

Ils ont donc reçu encore cet autre principe comme incontestable ; que l'ame ne voit les corps que par des images ou especes qui les representent. Et ils ont tiré de-là diférentes conclusions, selon leur diférente maniere de philosopher, & quelques-uns de fort méchantes.

chantes. Car voici comme raisonne M. Gassendi, ou plutôt ceux dont il propose les pensées comme des objections, ausquelles il souhaitoit que M. Descartes satisfit: *Notre ame ne connoît les corps que par des idées qui les representent: or ces idées ne pouroient pas representer des choses materielles & étenduës, si elles n'étoient elles-mêmes materielles & étenduës: elles le sont donc; mais afin qu'elles servent à l'ame à connoître les corps, il faut qu'elles soient presentes à l'ame; c'est-à-dire, qu'elles soient reçuës dans l'ame: or ce qui est étendu, ne peut être reçu que dans une chose étenduë; donc il faut que l'ame soit étenduë, & par consequent corporelle.* Quelque damnable que soit cette conclusion, je ne vois pas qu'il soit facile de ne la pas admettre, si on en admet les principes, ce qui doit faire juger que ces principes ne sauroient être vrais.

Néanmoins les autres Philosophes, qui auroient eu horreur d'une telle consequence, ont cru l'éviter, en disant que ces idées des corps sont d'abord materielles & étenduës, mais qu'avant que d'être reçuës dans l'ame elles sont spiritualisées, comme les matieres grossieres se subtilisent en passant par l'alembic. Je ne sai s'ils se servent de cette comparaison, mais c'est à quoi revient ce qu'ils disent, *que les idées des corps, qu'ils apellent especes impresses, étant d'abord mate-*

rielles

rieles & sensibles, sont renduës intelligibles & immaterielles par l'intellect agent; & que par-là elles deviennent propres à être reçuës dans l'intellect patient.

Je ne m'étonne pas que la plupart des Philosophes, aïent raisonné de la sorte, après avoir reçu aveuglement ces deux principes comme incontestables: *Que l'ame ne pouvoit apercevoir que les objets, qui lui étoient presens: & que les corps ne lui pouvoient être presens que par de certains êtres representatifs apellez idées ou espèces, qui tenoient leur place, leur étant semblables, & qui au lieu d'eux étoient unis intimement à l'ame.* Mais que l'Auteur du livre *de la Recherche de la Verité*, qui fait profession de suivre une route toute diferente, les ait reçus aussi bien qu'eux sans autre examen, rien en verité n'est plus étonnant.

Car il sait mieux que personne que la comparaison de la vuë corporelle avec la spirituelle, sur laquelle aparemment tout cela est fondé, est fausse en toutes manieres: non seulement parce que c'est l'ame, & non pas les yeux qui voient, mais aussi parce que, quand ce seroit les yeux qui verroient, ou l'ame entant qu'elle est dans les yeux, on ne trouveroit rien dans cette vuë qui pût servir à autoriser les deux choses que les Philosophes de l'Ecole prétendent se devoir trouver dans

celle de l'esprit. La premiere est la presence de l'objet, qu'ils disent devoir être uni intimement à l'ame. Or c'est tout le contraire dans la vuë du corps. Car, quoiqu'en parlent populairement on dise que l'objet doit être present à nos yeux, afin que nous le voyions, ce qui a été la cause de l'erreur ; néanmoins en parlant exactement & philosophiquement, c'est tout l'oposé. Il en doit être absent, puisqu'il en doit être éloigné, & que ce qui seroit dans l'œil, ou trop près de l'œil, ne se pouroit voir.

Il en est de même de la 2. condition, qui est de voir de certains êtres representatifs, qui étant semblables aux objets nous les font connoître. Il sait bien que nos yeux ne voient rien de tel, ni notre ame par nos yeux. Il sait que quand on se voit dans un miroir, c'est soi-même que l'on voit, & non point son image. Il sait bien que ces petits êtres voltigeans par l'air, & dont il devroit être tout rempli, que l'Ecole apelle des *especes intentionnelles*, ne sont que des chimeres. Et enfin il sait bien que, quoique les objets que nous regardons forment des images assez parfaites dans le fond de nos yeux, il est certain néanmoins que nos yeux ne voient ces petites images peintes dans la retine, & que ce n'est point en cela qu'elles servent à la vision, mais d'une autre maniere, que M. Descartes a expliqué dans sa Dioptrique. C'est

C'est donc assurément une chose fort surprenante, qu'aïant si bien connu la fausseté de tout ce qui a donné lieu à ces préjugez il n'ait pas laissé d'en être si persuadé, qu'il les a pris sans hesiter pour les Fondemens inébranlables de tout ce qu'il avoit à nous dire sur cette matiere. Car c'est ce qu'il fait dans son III. Livre, Partie II. qui est DE LA NATURE DES IDE'ES; & dont le premier ch. a pour titre : *Ce qu'on entend par idées. Qu'elles existent veritablement; & qu'elles sont necessaires pour apercevoir les objets materiels* : par où l'on voit ce qu'il a dessein de prouver ; & voici comme il s'y prend ; pour l'établir sur des principes certains.

Je croi, dit-il, *que tout le monde tombe d'acord* (voilà comme parlent tous ceux qui veulent que l'on juge des choses par les préjugez ordinaires) *que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voïons le soleil, les étoiles, & une infinité d'objets hors de nous; & il n'est pas vraisemblable que l'ame sorte du corps, & qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les Cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, & l'objet immediat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre ame; & c'est ce que j'apelle Idée. Ainsi, par ce mot*

Idée,

Idée, *je n'entens ici autre chose que ce qui est l'objet immediat, où le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque chose. Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit aperçaive quelque objet, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement presente : il n'est pas possible d'en douter.*

Voilà, Monsieur, comme il entre en matiere. Il n'examine pas si ce qu'il supose comme indubitable, parce qu'on le croit ainsi d'ordinaire, doit être reçu sans examen. Il n'en doute point. Il le prend pour un de ces premiers principes qu'il ne faut qu'envisager avec un peu d'attention pour n'en point douter. Il ne se met donc point en peine de nous le persuader par aucune preuve. Il lui suffit de nous dire *qu'il croit que tout le monde en tombe d'accord.*

Cependant, vous voïez qu'après nous avoir fait entendre, dans le I. chap. de tout son ouvrage, que *l'idée d'un objet* étoit la même chose que *la perception de cet objet*, il nous en donne ici toute une autre notion. Car ce n'est plus *la perception des corps* qu'il en apelle l'*idée* : mais c'est un certain *être representatif* des corps, qu'il prétend être necessaire pour supléer à l'absence des corps, qui ne se peuvent unir intimement à l'ame, comme *cet être representatif*, qui pour cette raison est *l'objet immediat & le plus proche de l'es-*

prit, quand il aperçoit quelque chose. Il ne dit pas qu'il est dans l'esprit, & qu'il en est une modification comme il devoit dire, s'il n'avoit entendu par-là que la perception de l'objet, mais seulement qu'il est *le plus proche de l'esprit*, parce qu'il regarde cet *être representatif*, comme réellement distingué de notre esprit aussi-bien que de l'objet.

Cela se voit encore en ce qu'il dit dans la parole suivante, que l'ame, & tout ce qui est dans l'ame, comme ses pensées, & ses manieres de penser, se voit sans idées : ce qui seroit une contradiction visible, si par *l'idée d'un objet*, on n'entendoit autre chose *que la perception de cet objet.* Car ce seroit dire que l'ame s'aperçoit sans s'apercevoir, & qu'elle se connoît sans se connoître. Il est donc clair qu'il a voulu marquer par-là, qu'afin que l'ame se connoisse elle n'a pas besoin d'un *être representatif*, qui suplée à son absence, parce qu'elle est toujours presente à soi-même.

Enfin, ce qu'il dit à la fin du Ch. montre assez que ce qu'il entend par ce mot *d'idée* en cet endroit ne peut être *la perception de l'objet*, mais un *être representatif*, qui tient la place de l'objet dans la connoissance des choses materielles, à cause qu'elles sont absentes, & que l'ame ne peut voir que ce qui lui est present.

* *Je*

**Je parle principalement ici des choses materielles, qui certainement ne peuvent s'unir à notre ame, de la façon qui est necessaire, afin qu'elle les aperçoive; parce qu'étant étenduës, & l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de proportion entr'elles. Outre que nos ames ne sortent point du corps pour mesurer la grandeur des Cieux, & par conséquent elles ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées qui les representent. C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord.* On ne pouroit parler avec plus de confiance, quand on n'auroit à proposer que des choses aussi claires que des axiomes de Geometrie. Aussi poursuit-il du même ton.

Nous assurons donc qu'il est absolument necessaire que les idées, que nous avons des corps, & de tous les autres objets que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps & de ces objets: ou bien que notre ame ait la puissance de produire ces idées: ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet: ou que l'ame ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps: ou enfin qu'elle soit unie avec un être tout parfait, & qui renferme generalement toutes les perfections des êtres créez.

* Liv. 3. part. 2. ch. 1. p. 150.

Si ces prétendus *êtres representatifs* des corps n'étoient pas de pures chimeres, j'avouerois sans peine qu'il faudroit qu'ils se trouvassent dans notre ame par quelqu'une de ces 5. manieres. Mais, comme je suis persuadé qu'il n'y a rien de plus chimerique, j'ai le dernier étonnement de ce que notre ami, qui a détruit tant d'autres chimeres semblables, ait pu donner dans celle-ci.

La conclusion a le même air de confiance, mais accompagnée de quelques termes modestes, dont ne laissent pas de se servir ceux qui sont le plus persuadez qu'ils n'avancent rien qui ne soit de la derniere clarté.

Nous ne saurions voir les objets qu'en l'une de ces manieres. Examinons quelle est celle qui semble la plus vrai-semblable de toutes sans préoccupation, & sans nous effraïer de la difficulté de cette question : peut-être que nous la resoudrons assez clairement : quoique nous ne prétendions pas donner ici des démonstrations incontestables pour toutes sortes de personnes, mais seulement des preuves très-convaincantes pour ceux au moins qui les méditeront avec une attention serieuse, car on passeroit peut-être pour téméraire, si l'on parloit autrement.

Et moi, Monsieur, je ne crains point de passer pour téméraire en vous disant deux choses. L'une que ces idées, prises pour des *êtres representatifs*, distinguez des perceptions,

tions n'étant point nécessaires à notre ame pour voir les corps, il n'est par conséquent nullement necessaire qu'elles soient en elle par aucune de ces cinq manieres. L'autre que la moins vrai-semblable de toutes ces manieres, & par laquelle on peut le moins expliquer comment notre ame voit les corps, est celle que notre ami a préferée à toutes les autres.

CHAPITRE V.

Que l'on peut prouver geometriquement la fausseté des Idées, *prises pour des êtres* representatifs. *Définitions, Axiomes, Demandes, pour servir de principes à ces demonstrations.*

JE croi, Monsieur, pouvoir démontrer à notre ami la fausseté de *ces êtres representatifs*, pourvu qu'il se veuille rendre de bonne-foi à ce qu'il a lui-même dit tant de fois que l'on devoit observer, pour trouver la verité de la Metaphysique, aussi-bien que dans les autres sciences naturelles, qui est de ne recevoir pour vrai que ce qui est clair & évident, & de ne se point servir de prétenduës *entitez*, dont nous n'avons point d'idées claires, pour expliquer les effets de la nature, soit corporelle, soit spirituelle. Je tenterai même de le prouver par la methode des geometres.

DE-

DEFINITIONS.

1. J'apelle ame ou esprit la substance qui pense.

2. Penser, connoître, apercevoir, sont la même chose.

3. Je prens aussi pour la même chose *l'idée* d'un objet & la perception d'un objet. Je laisse à part s'il y a d'autres choses, à qui on puisse donner le nom *d'idée*. Mais il est certain qu'il y a des *idées*, prises en ce sens, & que ces idées sont, ou des attributs, ou des modifications de notre ame.

4. Je dis qu'un objet est present à notre esprit, quand notre esprit l'aperçoit & le connoît. Je laisse encore à examiner s'il y a une autre presence de l'objet préalable à la connoissance, & qui soit nécessaire, afin qu'il soit en état d'être connu. Mais il est certain que la maniere dont je dis qu'un objet est present à l'esprit, quand il en est connu, est incontestable, & que c'est ce qui fait dire qu'une personne que nous aimons, nous est souvent présente à l'esprit, parce que nous y pensons souvent.

5. Je dis qu'une chose est *objectivement* dans mon esprit, quand je la conçois. Quand je conçois le soleil, un quarré, un son: le soleil, le quarré, ce son, sont objectivement dans mon esprit, soit qu'ils soient ou qu'ils ne soient hors de mon esprit.

6. J'ai

6. J'ai dit que je prenois pour la même chose *la perception* & *l'Idée*. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique, a deux raports : l'un à l'ame qu'elle modifie : l'autre à la chose aperçuë, entant qu'elle est objectivement dans l'ame ; & que le mot *de perception* marque plus directement le premier raport, & celui *d'Idée* le dernier. Ainsi *la perception* d'un quarré marque plus directement mon ame comme apercevant un quarré : & *l'Idée* d'un quarré marque plus directement le quarré, entant qu'il est *objectivement* dans mon esprit. Cette remarque est trés-importante pour résoudre beaucoup de difficultez, qui ne sont fondées que sur ce qu'on ne comprend pas assez que ce ne sont point deux entitez differentes, mais une même modification de notre ame, qui enferme essentiellement ces deux raports ; puisque je ne puis avoir de perception, qui ne soit tout ensemble la perception de mon esprit comme apercevant, & la perception de quelque chose comme aperçuë, & que rien aussi ne peut être objectivement dans mon esprit (qui est ce que j'apelle *Idée*) que mon esprit ne l'aperçoive.

7. Ce que j'entens par les *êtres representatifs*, entant que je les combats comme des entitez superfluës, ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement distinguez des idées

prises

prises pour des perceptions. Car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou de modalitez *representatives* : puisque je soûtiens qu'il est clair, à quiconque fait reflexion sur ce qui se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalitez essentiellement *representatives*.

8. Quand on dit que nos idées & nos perceptions (car je prends cela pour la même chose) nous representent les choses que nous concevons, & en sont les images, c'est dans tout un autre sens, que lorsqu'on dit que les tableaux representent leurs originaux, & en sont les images, où que les paroles prononcées où écrites sont les images de nos pensées. Car, au regard des idées, cela veut dire que les choses que nous concevons sont *objectivement* dans notre esprit & dans notre pensée. Or cette *maniere d'être objectivement dans l'esprit* est si particuliere à l'esprit & à la pensée, comme étant ce qui en fait particulierement la nature, qu'en vain on chercheroit rien de semblable en tout ce qui n'est pas esprit & pensée. Et c'est, comme j'ai déja remarqué ce qui a brouillé toute cette matiere des *idées* de ce qu'on a voulu expliquer par des comparaisons, prises des choses corporelles, la maniere dont les objets sont representez par nos idées, quoiqu'il ne puisse y avoir sur cela aucun vrai raport entre les corps & les esprits.

9. Quand

9. Quand je dis que *l'Idée* est la même chose que la *perception*, j'entens par la perception tout ce que mon esprit conçoit, soit par la premiere aprehension qu'il a des choses, soit par les jugemens qu'il en fait, soit par ce qu'il en découvre en raisonnant. Et ainsi, quoiqu'il y ait une infinité de figures, dont je ne connois la nature que par de longs raisonnemens, je ne laisse pas, lorsque je les ai faits, d'avoir une idée aussi veritable de ces figures, que j'en ai du cercle ou du triangle, que je puis concevoir d'abord. Et, quoique peut-être ce ne soit aussi que par raisonnement que je suis entierement assuré qu'il y a veritablement hors de mon esprit une terre, un soleil & des étoiles, l'idée, qui me represente la terre, le soleil & les étoiles, comme étant vraiment existant hors de mon esprit, n'en merite pas moins le nom d'idée, que si je l'avois euë, sans avoir eu besoin de raisonner.

10. Il y a encore une autre équivoque à démêler. C'est qu'il ne faut pas confondre *l'idée d'un objet*, avec *cet objet conçu*, à moins qu'on n'ajoûte *entant qu'il est objectivement dans l'esprit*. Car être *conçu*, *au regard du soleil* qui est dans le ciel, n'est qu'une denomination extrinséque, qui n'est qu'un raport à la perception que j'en ai. Or ce n'est pas cela que l'on doit entendre, quand on dit que *l'idée du soleil est le soleil même*, *entant*

qu'il est objectivement dans mon espri. Et ce qu'on apelle *être objectivement dans l'esprit* n'est pas seulement être l'objet, qui est le terme de ma pensée, mais c'est être dans mon esprit *intelligiblement*, comme les objets ont accoutumé d'y être ; & l'idée du soleil *est le soleil, entant qu'il est dans mon esprit*, non formellement comme il est dans le ciel, mais *objectivement*, c'est-à-dire, en la maniere que les objets sont dans notre pensée, ce qui est une maniere d'être beaucoup plus imparfaite, que n'est celle par laquelle le soleil est réellement existant, mais qu'on ne peut pas dire néanmoins n'être rien, & n'avoir pas besoin de cause.

11. Quand je dirai que l'ame fait ceci ou cela, & qu'elle a la faculté de faire ceci ou cela, j'entens, par le mot de *faire*, la perception qu'elle a des objets, qui est une de ses modifications, sans me mettre en peine de la cause efficiente de cette modification, c'est-à-dire, si c'est Dieu qui la lui donne, où si elle se la donne à elle même. Car cela ne regarde point la nature des *idées*, mais seulement leur origine, qui sont des questions toutes differentes.

12. J'apelle *faculté* le pouvoir que je sai certainement qu'a une chose ou spirituelle ou corporelle, ou d'agir, ou de partir, ou d'être d'une telle ou telle maniere, c'est-à-dire

ître, d'avoir une telle ou telle modification.

13. Et, quand cette *faculté* est certainement une proprieté de la nature de cette chose, je dis alors qu'elle la tient de l'Auteur de sa nature, qui ne peut être que Dieu.

AXIOMES.

1. On ne doit recevoir pour vrai, quand on prétend savoir les choses par science, que ce que l'on conçoit clairement.

2. Rien ne nous doit faire douter de ce que nous savons avec une entiere certitude, quelques difficultez qu'on nous puisse proposer contre.

3. C'est un visible renversement d'esprit de vouloir expliquer ce qui est clair & certain par des choses obscures & incertaines.

4. On doit rejetter comme imaginaire de certaines *entitez*, dont on n'a aucune idée claire, & qu'on voit bien qu'on n'a inventées que pour expliquer des choses qu'on s'imaginoit ne pouvoir bien comprendre sans cela.

5. Et cela est encore plus indubitable, quand on les peut fort bien expliquer sans ces *entitez* inventées par les nouveaux Philosophes.

6. Rien ne nous est plus certain que la connoissance que nous avons de ce qui se passe dans notre ame, quand nous nous arrêtons-là. Il m'est très certain, par exem-

ple, que je conçois des corps quand je crois concevoir des corps, quoi qu'il puisse n'être pas certain, que les corps que je conçois, ou soient veritablement, ou soient tels que que je les conçois.

7. Il est certain, ou par la raison, en suposant que Dieu ne sauroit être trompeur, ou au moins par la foi, que j'ai un corps, & que la terre, le soleil, la lune, & beaucoup d'autres corps que je connois comme existans hors de mon esprit, existent veritablement hors de mon esprit.

8. La conséquence est necessaire de l'acte au pouvoir, c'est à-dire, qu'il est certain que qui fait une chose (prenant largement le mot de faire selon la 11. définition) a le pouvoir de la faire, & par conséquent que l'on doit dire qu'il a cette faculté selon la 12. definition.

DEMANDES.

Je demande que chacun fasse une serieuse reflexion sur ce qui se passe dans son esprit, lorsqu'il connoît diverses choses, en considerant tout ce qu'il y remarquera par une simple vuë, sans raisonner, ni chercher ailleurs des comparaisons prises des choses corporelles, & en ne s'arrêtant que sur ce qu'il verra être si certain qu'il n'en puisse douter.

Et, si quelqu'un ne le peut pas faire de lui-

lui-même, je lui demande qu'il me ſuive & qu'il examine de bonne foi, ſi ce que je dirai m'être clair, ne lui ſera pas auſſi clair & certain.

1. Je ſuis aſſuré que je ſuis, parce que je penſe; & qu'ainſi je ſuis une ſubſtance qui penſe.

2. Je ſuis plus certain que je ſuis, que je ne le ſuis que j'ai un corps, ou qu'il y a d'autres corps. Car je pourois douter qu'il y a des corps que je ne pourois pas pour cela douter que je ne fuſſe.

3. Je connois l'être parfait, l'être même, l'être univerſel; & ainſi je ne puis douter que je n'en aïe l'idée, en prenant *l'idée d'un objet* pour *la perception d'un objet*, ſelon la 3. définition.

4. Je ſuis aſſuré que je connois des corps, quand je pourois douter s'il y en a qui exiſtent; car il me ſuffit que je les connoiſſe comme poſſibles. Et quand je connoîtrois un corps comme exiſtant qui ne le ſeroit pas, je me tromperois en cela; mais il ne ſeroit pas moins vrai que ce corps ſeroit objectivement dans mon eſprit, quoiqu'il n'exiſtât pas hors de mon eſprit; & ainſi je le connoîtrois ſelon la definition 4.

5. Quand mes ſens ne pouroient m'aſſurer de l'exiſtence des choſes materielles, la raiſon m'en aſſureroit, en ajoûtant à mes ſentimens

mens que Dieu ne sauroit être trompeur. Et si je n'en étois pas entierement assuré par la raison ; je le saurois au moins par la foi (ce que je dis pour mettre la chose dans la derniere certitude, à l'égard même de l'Auteur *de la Recherche de la Verité.*) Et par conséquent à moi, qui ai la foi outre la raison, il m'est très-certain que quand je voi la terre, le soleil, les étoiles, des hommes qui m'entretiennent, ce ne sont point des corps ou des hommes imaginaires que je voi ; mais les ouvrages de Dieu, & de veritables hommes que Dieu a créez comme moi. Et il ne m'importe qu'entre mille de ces objets il y en puisse avoir quelqu'un qui ne seroit que dans mon esprit ; il me suffit, pour ce que je prétens, que je ne puisse douter de quelque côté que me vienne cette certitude, de la raison ou de la foi, que pour l'ordinaire les corps que je croi voir sont de veritables corps qui existent hors de moi.

6. Il ne m'est pas moins certain que je connois une infinité d'objets en general, & non seulement en particulier : comme le nombre pair en general, ce qui comprend une infinité de nombres, un nombre quarré en general, & ainsi des autres. Qu'il en est de même des corps, connoissant certainement un cube en general, un Cylindre, une Pyramide ; quoiqu'il y en ait de chacune de ces

eſpeces d'une infinité de grandeurs differentes.

7. Je ne puis douter auſſi que je ne connoiſſe les choſes en deux manieres, ou par une vuë directe ou par une vuë expreſſément refléchie, comme quand je fais reflexion ſur l'idée ou la connoiſſance que j'ai d'une choſe, & que je l'examine avec plus d'attention, pour reconnoître ce qui eſt enfermé dans cette idée, priſe au ſens que j'ai dit dans la 3. définition.

Si j'avois ici un petit *Eraſte*, je l'interrogerois, comme on a fait ſi ingenieuſement dans les *Converſations Chrétiennes*; & je ſuis certain qu'il me répondroit ſur toutes ces choſes qu'il en eſt parfaitement aſſuré. Au lieu que ſi je lui demandois, s'il ne faut pas outre tout cela admettre de ces autres idées, qui ſont des *étres repreſentatifs*, &c. je ne ſuis pas moins certain qu'il me diroit, qu'il n'en ſait rien, qu'il n'a rien à dire ſur cela, & qu'il ne répond que ſur les choſes dont il a des notions claires, & qu'il n'en a point de ces *étres repreſentatifs*. Et pour l'Auteur *de la Recherche de la Verité*, je croirois lui faire tort ſi j'avois le moindre doute qu'il ne reconnût de bonne foi qu'il n'y a rien en tout cela qui ne ſoit très-aſſuré.

Mais j'ai encore à expliquer quelques autres termes, & quelques autres façons de parler,

ler, dont je n'ai rien dit dans les *definitions*, parce qu'il m'a paru que cela demandoit plus de discours pour le bien faire entendre, & pour prévenir des difficultez, qui ne sont fondées que sur des équivoques, qui ne sont point encore assez démêlées par ce que j'ai dit jusques ici. C'est ce que je traiterai dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VI.

Explication de ces façons de parler, Nous ne voïons point immediatement les choses: ce sont leurs idées qui sont l'objet immediat de notre pensée. *Et* c'est dans l'ideée de chaque chose que nous en voïons les proprietez.

Il semble d'abord qu'on ne peut admettre pour vraïes ces façons de parler : *Nous ne voïons point immediatement les choses: ce sont leurs idées qui sont l'objet immediat de notre pensée ; & c'est dans l'idée de chaque chose que nous en voïons les proprietez*, qu'on ne soit obligé de recevoir la Philosophie des fausses Idées. Car on a de la peine à comprendre que ces façons de parler puissent être vraïes, si outre les objets que nous connoissons il n'y a quelque chose dans notre esprit qui les represente.

Je

Je ne rejette point ces façons de parler. Je les croi vraïes étant bien entenduës. Et je puis même demeurer d'accord de cette derniere conséquence. Mais je nie qu'il s'ensuive de là qu'on soit obligé d'admettre d'autres idées que celles que j'ai définies dans le chap. precedent, def. 3.6.&7. qui n'ont rien de commun avec les *êtres representatifs* distinguez des perceptions, qui sont les seuls que je combats, comme je l'ai marqué particulierement dans la 7. définition.

Pour bien entendre tout ceci il faut faire deux ou trois remarques. La 1. est que notre *pensée ou perception* est essentiellement reflechissante sur elle-même : ou, ce qui se dit plus heureusement en Latin, *est sui conscia*. Car je ne pense point, que je ne sache que je pense. Je ne connois point un quarré que je ne sache que je le connois : je ne vois point le soleil, ou pour mettre la chose hors de tout doute, je ne m'imagine point voir le soleil, que je ne sois certain que je m'imagine de le voir. Je puis quelque tems aprés ne me pas souvenir que j'ai conçu telle & telle chose ; mais dans le tems que je la conçois, je sai que je la conçois. On peut voir ce que S. Augustin dit sur cela dans le 10. livre de la Trinité, ch. 10.

La 2. est qu'outre cette reflexion qu'on peut apeller *virtuelle*, qui se rencontre dans

toutes nos perceptions, il y en a une autre plus *expresse*, par laquelle nous examinons notre perception par une autre perception, comme chacun l'éprouve sans peine; sur tout dans les sciences, qui ne se sont formées que par les reflexions que les hommes ont faites sur leurs propres *perceptions*: comme lorsqu'un Geometre, aïant conçu un triangle, comme une figure terminée par trois lignes droites, a trouvé, en éxaminant la perception qu'il avoit de cette figure, qu'il faloit qu'elle eût trois angles, & que ces trois angles fussent égaux à deux droits.

Il n'y a rien dans ces deux remaques, qui puisse être raisonnablement contesté. Or joignant à cela ce que nous avons dit dans les définitions 3. 6. & 7. il s'ensuit que toute perception étant essentiellement representative de quelque chose, & selon cela s'apellant *idée*, elle ne peut être essentiellement reflechissante sur elle-même, que son objet immediat ne soit cette *idée*, c'est-à-dire, *la realité objective* de la chose que mon esprit est dit apercevoir: de sorte que, si je pense au soleil, la realité objective du soleil, qui est presente à mon esprit, est l'objet immediat de cette perception; & le soleil possible ou existant, qui est hors de mon esprit, en est l'objet mediat, pour parler ainsi. Et ainsi l'on voit que sans avoir recours à des *êtres representatifs*

sentatifs, distinguez des perceptions, il est très-vrai en ce sens que non seulement au regard des choses materielles, mais generalement au regard de toutes choses, ce sont nos idées que nous voïons *immediatement*, & qui sont *l'objet immediat de notre pensée* : ce qui n'empêche pas que nous ne voïons aussi par ces idées l'objet, qui contient formellement ce qui n'est qu'*objectivement* dans l'idée : c'est-à-dire, par exemple, que je ne conçoive l'être formele d'un quarré, qui est *objectivement* dans l'idée ou la perception que j'ai d'un quarré.

Mais, afin qu'on ne croïe pas que j'aïe inventé cela pour me tirer de cette difficulté, l'Auteur *de la Recherche* trouvera la même chose dans les Meditations de M. Descartes lorsqu'il entreprend de prouver geometriquement l'existence de Dieu & l'immortalité de l'ame, en répondant aux secondes objections. On n'a qu'à considerer pour cela la 2. & la 3. définition de cette methode geometrique, que je mettrai en Latin & en François, parce que le Latin me paroît plus net.

IDEÆ *nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus* IMMEDIATAM *perceptionem ipsius ejusdem cogitationis* CONSCIUS *sum: adeo ut nihil possim verbis exprimere intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certus sim in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur.*

Per REALITATEM OBJECTIVAM *Ideæ intelligo entitatem rei representatæ per ideam, quatenus est in idea, eodemque modo dici potest perfectio objectiva, artificium objectivum, &c. Nam, quæcumque percipimus tamquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objectivè.*

„ Par le nom *d'Idée*, j'entens cette forme „ de chacune de nos pensées, par la perception *immediate* de la quelle nous avons con„ noissance de ces mêmes pensées. De sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entens ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles.

„ *Par la realité objective d'une idée*, j'en„ tens l'entité ou l'être de la chose represen„ tée par cette idée, entant que cette entité „ est dans l'idée, & de la même façon on peut „ dire, *une perfection objective*, *un artifice ob„ jectif*, &c. Car tout ce que nous conce„ vons comme étant dans les objets des idées, „ tout cela est objectivement ou par repre„ sentation dans les idées mêmes.

Il paroît par ces deux définitions, aussi bien que par beaucoup d'autres choses, qu'il dit dans sa 3. Meditation & dans la 5. que ce qu'il apelle idée, & sur quoi il fonde ensuite ses demonstrations de Dieu & de l'ame, n'est point réellement distingué de notre pensée

ou perception, mais que c'est notre pensée même, entant qu'elle contient *objectivement* ce qui est formellement dans l'objet. Et il paroît que c'est cette idée qu'il dit être l'objet *immediat* de notre pensée, *per cujus immediatam perceptionem*, &c. parce que la pensée se connoît soi-même, & que je ne pense à rien, *cujus non conscius sim.* Et par conséquent il n'a pas eu besoin, non plus que moi, d'avoir recours à un *être representatif*, distingué de ma pensée, pour admettre ces propositions qui sont très-vraïes étant bien entenduës: *Que ce sont les idées des choses que nous voïons immediatement*: ou *que c'est ce qui est l'objet immediat de notre pensée.*

Ce n'est encore qu'en ce sens qu'il prend le mot *d'idée* dans cette proposition, qu'il prétend avec raison être le fondement de toutes les sciences naturelles: *Tout ce que je voi clairement être enfermé dans l'idée d'une chose peut avec verité être affirmé de cette chose.* Si consultant l'idée que j'ai d'un triangle (par une reflexion sur la perception que j'en ai) je trouve que l'égalité de ses trois angles à deux droits est enfermée dans cette idée ou perception, je puis affirmer avec verité que tout triangle a trois angles égaux à deux droits.

Et enfin c'est en prenant toujours le mot *d'idée* dans le même sens, & non pour un être repre-

representatif, distingué de la perception, qu'il a prouvé l'existence de Dieu par une démonstration que *l'Auteur de la Recherche de la Vérité* dit (p. 201.) en être *la plus belle preuve, la plus relevée, la plus solide, & la premiere*, c'est-à dire, *celle qui supose le moins de chose*. La voici.

Tout ce qui est manifestement enfermé dans l'idée d'une chose, en peut être affirmé avec verité.

Or l'existence nécessaire est manifestement enfermée dans l'idée que nous avons tous de l'être infiniment parfait :

On peut donc affirmer de l'être infiniment parfait, qu'il est & qu'il existe.

Il est visible que dans cette démonstration le mot *d'idée* ne se peut prendre que pour la perception de l'être parfait, & non pour l'être parfait même entant qu'il est intimement uni à nôtre ame pour y tenir lieu de cet être representatif, distingué des perceptions dont on supose que nous avons besoin pour concevoir les choses matérielles. Car, en prenant le mot d'*idée* dans ce dernier sens, cette démonstration que notre ami dit être *si belle, si relevée, & si solide*, ne seroit que le sophisme qu'on appelle *petition de principe*; puisque je ne pourois tirer la conclusion, *donc l'être parfait existe*, qu'en suposant dans la mineure qu'il est *par lui-même intimement*

uni à mon ame, & par conſequent qu'il exiſte.

J'aurai occaſion de parler de cela plus au long en un autre endroit. Tout ce que j'en veux conclure ici eſt que je n'ai point beſoin de reconnoître d'autres idées, que celles que j'ai définies qui ne ſont point diſtinguées des perceptions, pour demeurer d'accord de la verité de ces façons de parler : *Nous ne voïons point immediatement les choſes, & ce ſont leurs idées qui ſont l'objet immediat de nos penſées.*

ON VOIT AUSSI ce qu'on doit entendre, quand on dit que *c'eſt dans l'idée de chaque choſe qu'on en voit les proprietez ;* & rien aſſurément n'eſt plus inutile pour cela, que cet *être repreſentatif* diſtingué des perceptions, duquel on voudroit que notre eſprit eût beſoin pour concevoir les nombres & l'étenduë.

Je ne puis mieux faire, ce me ſemble, pour éclaircir cela, que de propoſer un exemple, où je ne ſupoſerai rien que tout le monde ne reconnoiſſe ſe paſſer ainſi dans ſon eſprit, pourvû qu'il ne porte point ſa vuë ailleurs, & qu'il ne ſe détourne point à penſer comment ſe peut faire en lui ce qu'il ne peut pas douter qui ne s'y faſſe.

Le Philoſophe Talés aïant à païer 20. ouvriers à une dragme chacun, compte 20. dragmes & les leur donne. Cela ne s'eſt pu faire qu'il n'y ait eu au moins deux percep-

tions

tions dans son esprit ; l'une de 20. hommes, l'autre de 20. dragmes. Et j'avertis une fois pour toutes qu'*idée* & *perception* n'est dans mon Dictionnaire que la même chose : & qu'ainsi, quand je me servirai du mot d'*idée* ou de l'*idée d'un objet*, je n'entendrai par là que *la perception d'un objet*.

Etant de loisir il se met à rêver : & considerant ce qu'il y a de commun dans ces deux *perceptions* ou *idées*, qui est que dans l'une ou dans l'autre il y a 20. il en retranche ce qu'elles ont de particulier, & il en fait une idée abstraite du nombre de 20. qu'il peut ensuite apliquer à 20. chevaux, à 20. maisons, à 20. stades. C'est une 3. idée ou perception.

Il s'avise de plus de reflechir sur cette idée abstraite du nombre de 20. c'est à dire, qu'il la considere avec plus d'attention par une vuë refléchie, qui est une des plus admirables facultés de notre esprit. Et la premiere chose qu'il y découvre est, qu'il peut être partagé en deux moitiez égales. Car il voit sans peine qu'en mettant 10. d'un côté & 10. de l'autre, cela fait 20. Et il voit en même-tems, que s'il avoit ajouté 1. à 20. le nombre de 21. ne se pouroit pas partager en deux moitiez égales, parce que le plus près que l'on pouroit aprocher du partage juste, seroit de mettre 10. d'un côté & 11. de l'autre. Et cela lui fait juger qu'il est bon de distinguer

par

par des mots particuliers les nombres qui se peuvent où ne se peuvent pas partager en deux moitiez égales, en appellant les uns *pairs*, & les autres *impairs*.

Considérant ensuite ce qui est encore enfermé dans cette *idée*, ou perception du nombre de 20. il recherche quelles mesures il peut avoir, c'est-à-dire, quels nombres étant pris tant de fois font justement ce nombre de 20. Il commence par *l'unité*; & il voit tout d'un coup que l'unité en doit être une des mesures, puisque l'unité prise vingt fois fait 20. D'où il est aisé de faire une regle generale, qui est que l'unité est la mesure de tous les nombres, puisqu'elle l'est de soi-même *un* étant *un*, & que chacun de tous les autres nombres n'est qu'une certaine multitude d'unitez.

Il prend 2. ensuite, & il trouve que 2. est encore une mesure de 20. Car en comptant deux à deux, 2.4.6. &c. aprés avoir fait celà dix fois, il arrive justement à 20.

Il prend 3. & il trouve que ce n'est point une mesure de 20. Car, en comptant trois à trois, 3. 6. 9. 12. &c. aprés avoir fait cela 6. fois, il arrive à 18. après quoi il n'y a plus que 2. jusques à 20.

Il prend 4. & trouve que c'est une mesure de 20. par ce que 4. pris 5. fois fait justement 20.

Il trouve la même chose de 5. parce que 5. pris 4. fois fait justement 20.

Il trouve ensuite que ni 6. ni 7. ni 8. ni 9. ne peuvent être des mesures de vingt, par la même raison qu'il a trouvé que 3. ne le pouvoit être.

Mais il trouve que 10. en est une mesure, parce que 10. fois 2. font 20.

Mais que ni 11. ni 12. ni 13. ni 14. ni 15. ni 16. ni 17. ni 18. ni 19. ne peuvent, étant pris tant de fois, faire justement 20. Et ainsi n'en peuvent être la mesure.

Mais que 20. la peut être, parce qu'une fois 20. est 20.

Il fait ensuite sur tout cela diverses autres reflexions.

La 1. que pouvant y avoir des nombres, qui n'ont point d'autre mesure que l'unité & eux mêmes, il est bon de leur donner un nom qui les distingue des autres, & qu'on les peut apeller *nombres premiers*.

La 2. que tous les nombres pairs, pouvant être partagez en deux moitiez égales, ont tous 2. pour leur mesure.

La 3. que de tous les nombres pairs il n'y a que 2. qui soit un nombre *premier*, parce qu'il est le seul de tous les pairs qui n'ait pour mesure que l'unité & soi-même.

Je ne pousse pas cela plus loin. Mais voici les reflexions que j'y fais. La 1. que je ne supose aucuns

aucuns *êtres representatifs*, mais seulement que ce Philosophe a eu d'abord les deux perceptions directes de 20. hommes & de 20. dragmes, sans se mettre en peine d'où il les a euës. Et je veux bien, si on le veut, que ce soit Dieu qui les lui ait données à l'occasion des mouvemens corporels qui se sont faits dans les organes de ses sens & dans son cerveau. Quoiqu'il en soit, de quelque opinion que l'on soit sur cela, on ne peut nier qu'il n'ait eu ces deux perceptions, puisque l'on supose qu'il a aperçu, qu'il a connu, ces 20. hommes & ces 20. dragmes, & qu'il n'est pas possible aussi qu'il n'ait aperçu, qu'il n'ait connu ces 20 hommes & ces 20. dragmes, pourvu qu'il ait eu ces deux perceptions, de quelque part qu'il les ait euës, ce qui ne regarde point la *nature des idées*, mais leur origine.

La 2. est, que ces deux *perceptions* que j'apelle *idées* étant une fois posées, on ne peut nier que notre esprit n'ait la faculté de faire tout ce que j'ai fait faire à ce Philosophe. Car nous le faisons tous les jours ; & ainsi nous sommes assurez que nous le pouvons faire *certissima scientia & clamante scientia*, comme dit S. Augustin. Or c'est cela proprement qu'on doit apeller *voir les proprietez des choses dans leurs idées* : voir dans l'idée de l'étenduë qu'elle doit être divisible & mobile :

voir dans l'idée de l'esprit que ce doit être une substance distinguée réellement de la substance étenduë : voir dans l'idée de Dieu, c'est à dire, dans l'idée de l'être parfait, qu'il faut necessairement qu'il existe : voir dans l'idée d'un triangle qu'il faut necessairement que ces 3. angles soient égaux à deux droits. On n'a besoin pour cela que de comprendre que notre esprit a le pouvoir de reflechir sur ses pensées ; & lorsqu'il a une fois la perception d'un objet de le considerer avec plus d'attention.

On n'en peut pas douter : & c'est d'où dépendent toutes les sciences, sur tout les abstraites, comme la Metaphysique, la Geometrie, l'Arithmetique, l'Algebre. Car on n'y fait autre chose que de concevoir nettement & distinctement les objets les plus simples, à quoi servent les définitions. On y joint les raports les plus faciles à connoître entre ces objets simples, ce qui fait les axiomes. Et de là par de simples reflexions sur ces premieres connoissances (& non sur des *êtres representatifs* imaginaires) on tire cette chaîne admirable de conclusions, qui force par leur évidence tous les esprits raisonnables à s'y rendre, en vertu de cet unique principe : *Que tout ce qui est contenu dans la vraye idée d'une chose (c'est-à-dire, dans la perception claire que nous en avons) en peut être affirmé*

avec verité. Et il faut que ce soit Dieu qui nous ait donné une inclination invincible d'aquiescer à cela, & de le prendre pour le fondement de toute la certitude humaine; puisque, s'il y a des gens qui peuvent dire de parole qu'ils n'y acquiescent pas, ils ne laissent pas d'y acquiscer en effet, comme il paroît en ce que les sciences, où l'on s'aplique uniquement à consulter ces idées, c'est-à-dire, les perceptions naturelles que nous avons des choses, & à penétrer ce qui est enfermé dans ces idées, telles que sont l'Arithmetique, l'Algebre, la Geometrie, se font recevoir par tout le monde pour indubitables.

Mais, comme mon principal but dans ce chap. a été de demêler l'équivoque du mot *immediatement*, je déclare ici que, si par concevoir *immediatement* le soleil, un quarré, un nombre cubique, on entend ce qui est oposé à les concevoir par le moïen des idées, telles que je les ai définies dans le chap. precedent, c'est-à-dire, par des idées non distinctes des perceptions: je demeure d'accord que nous ne les voïons point *immediatement*; parce qu'il est plus clair que le jour que nous ne les pouvons voir, apercevoir, connoître, que par les perceptions que nous en avons, de quelque maniere que ce soit que nous les aïons. Mais il est clair aussi que cela n'est pas moins vrai de la maniere, dont nous conce-

vons

vons Dieu & notre ame, que de celle dont nous concevons les choses materielles. Que si par ne les pas connoître *immediatement* on entend ne les pouvoir connoître que par des *êtres representatifs* distinguez des perceptions je prétens que selon ce sens, ce n'est pas seulement *mediatement* mais aussi *immediatement* que nous pouvons connoître les choses materielles aussi-bien que Dieu & notre ame, c'est-à-dire, que nous les pouvons connoître sans qu'il y ait aucun milieu entre nos perceptions & l'objet: je dis *nos perceptions*, parce que j'avouë que nous avons souvent besoin de la perception reflechie outre la perception directe, pour les bien connoître.

Tout ce que dessus étant supose, je croi pouvoir démontrer la fausseté de l'hypothese de ces *êtres representatifs*. Car pour cela je n'ai besoin que de faire deux choses. L'une de prouver clairement & évidemment que tous les principes & toutes les preuves, sur lesquelles on a bati cet édifice des idées, n'ont aucun fondement solide. L'autre de montrer que nous n'avons nulle necessité pour connoître les choses que Dieu a voulu que nous connussions de ces *êtres representatifs*, distinguez des perceptions. Et c'est ce que j'espere que l'on verra par les demonstrations suivantes.

CHA.

CHAPITRE VII.

Demonſtrations contre les idées priſes pour des Etres repreſentatifs, *diſtinguez des Perceptions.*

Propoſitions à démontrer.

NOtre eſprit n'a point beſoin pour connoître les choſes materielles de certains *êtres repreſentatifs*, diſtinguez des perceptions, qu'on prétend être neceſſaires pour ſupléer à l'abſence de tout ce qui ne peut être par ſoi-même uni intimement à notre ame.

I. DEMONSTRATION.

Un principe, qui n'eſt apuïé que ſur une expreſſion équivoque, qui n'eſt vraïe que dans un ſens, qui ne regarde point la queſtion qu'on veut réſoudre par ce principe, & qui dans l'autre ſens ſupoſe ſans aucune preuve ce qui eſt en queſtion, doit être banni de la veritable Philoſophie.

Or tel eſt la premiere choſe que l'Auteur *de la Recherche de la Verité* prend pour principe de ce qu'il veut prouver touchant la nature des idées.

Il ne pouvoit donc pecher plus ouvertement contre ſes propres regles, qu'en commençant par là ſon traité de *la Nature des Idées*.

Idées. Et il ne peut l'avoir proposé comme indubitable, que faute de l'avoir bien examiné, & pour s'être laissé prévenir d'un sentiment communement reçu par les Philosophes, n'aïant pas pris garde que c'étoit un reste des prejugez de l'enfance, qui n'étoit pas mieux fondé que cent autres qu'il a rejettez.

On ne peut nier la majeure, & l'Auteur *de la Recherche de la Verité* le fera moins que personne, vu le soin qu'il dit par tout que l'on doit prendre dans les sciences, de n'admettre pour vrai que ce dont la Verité nous est clairement connuë, & de ne s'en fier sur cela à l'autorité de personne.

Il ne reste donc à prouver que la mineure ce qui est bien facile, ses paroles sont. *Tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes*. L'équivoque est dans ces mots, *par eux-mêmes*? car ils peuvent être pris en deux sens. La premiere qu'ils ne se font point connoître à notre esprit par eux-mêmes, c'est-à-dire, qu'ils ne sont point la cause que nous les apercevons : & qu'ils ne produisent point dans notre esprit les perceptions que nous avons d'eux : comme on dit que la matiere ne se meut point de soi-même ou par soi-même, parce qu'elle ne se donne point à soi-même son mouvement. Ce premier sens est vrai, mais il ne fait rien à la question qui est de *la*

Na-

Nature des idées, & non pas de leur origine. Il est clair aussi que ce n'est pas en ce sens qu'il a pris ces mots. Car, soûtenant comme il fait, que Dieu est l'auteur de toutes nos perceptions, il auroit dû mettre l'ame aussi bien que toutes les choses materielles entre les choses que nous n'apercevons point par elles-mêmes, puisque selon lui c'est Dieu, & non pas notre ame, qui cause en notre esprit la perception par laquelle nous l'apercevons.

Il ne reste donc que le 2. sens, dans lequel il a pu prendre ces mots, *par eux-mêmes*, en oposant *être connu par soi-même* (comme il croit que l'est notre ame quand elle se connoît) *à être connu par ces êtres representatifs des objets distinguez des perceptions*, dont nous avons déja tant parlé. Or les prenant en ce sens c'est supóser visiblement ce qui est en question avant que de l'avoir établi par aucune preuve: & ce qui auroit reconnu sans peine devoir être rejetté comme faux, ou au moins comme douteux, s'il l'avoit examiné par ses propres regles, & s'il avoit philosophé dans cette matiere, comme il fait dans les autres.

Car, si, au lieu de nous renvoïer à ce pretendu *monde*, qu'il dit être d'accord de ceci & de cela, il s'étoit consulté soi-même, & avoit consideré attentivement ce qui se passe dans son esprit, il y auroit vu clairement qu'il connoît les corps, qu'il connoit un cube, un

cone, une pyramide, & que se tournant vers le soleil il voit le soleil : je ne dis pas que ses yeux corporels le voïent ; car les yeux corporels ne voïent rien, mais son esprit par l'occasion que ses yeux lui en donnent. Et si passant plus avant, comme il le devoit pour observer ses regles, il s'étoit arrêté sur cette pensée : *je connois un cube, je voi le soleil*, pour la mediter & considérer ce qui y est enfermé clairement, je suis assuré que ne sortant point de lui-même, il lui auroit été impossible d'y voir autre chose que la perception du cube, ou le cube objectivement present à l'esprit, que la perception du soleil, ou le soleil objectivement present à l'esprit, & qu'il n'y auroit jamais trouvé la moindre trace de cet *être representatif* du cube ou du soleil, distingué de la *perception*, & qui auroit dû supléer à l'absence de l'un & de l'autre. Mais que pour l'y trouver, il auroit falu qu'il l'y eût mis lui-même par un vieux reste d'un préjugé, dont il n'auroit pas eu de soin de se dépoüiller entierement. C'est-à-dire, qu'il ne l'y auroit trouvé que comme les défenseurs des formes substantielles les trouvent dans tous les corps de l'Univers, parce qu'ils se sont imaginé qu'elles sont propres à expliquer ce que l'on remarque dans ces corps, & qu'on ne le pouroit pas faire sans cela. Puis donc que cette maniere de philosopher, par ce qui est ou n'est pas

en-

enfermé dans les notions claires que nous avons des choses lui est une raison convaincante de rejetter, comme une invention de gens oisifs, la suposition d'une forme substantielle dans tous les corps en la maniere que l'entendent les Philosophes de l'école, ce lui en devoit être une aussi de rejetter, comme une pure imagination encore plus mal fondée, la suposition phantastique de ces *êtres representatifs* des corps qui ont été inventez par la même voïe que les formes substantielles, & dont la notion est encore plus obscure & plus confuse que celles de ces formes.

CHAPITRE VIII.

II. DEMONSTRATION.

CE n'est pas philosopher avec justesse, en traitant d'une matiere importante, que de prendre d'abord pour un principe general dont on fait dépendre tout ce que l'on dit dans la suite, ce qui non seulement n'est pas clair, mais ce qui est tout contraire à ce qui nous est si clair & si évident qu'il nous est impossible d'en douter.

Or c'est ce qu'a fait l'Auteur *de la Recherche de la Verité* dans son traité *de la Nature des Idées*,

On ne peut donc philosopher avec moins de justesse qu'il a fait dans cette matiere, ni

[Library stamp: … OXFORD]

d'une maniere plus opoſée à celle qu'il a ſuivie dans preſque toutes les autres.

Il n'y a que la mineure à prouver.

Ce qu'il a ſupoſé d'abord, comme un principe clair & indubitable, eſt que notre eſprit ne pouvoit connoître que les objets qui ſont preſens à notre ame. Et c'eſt ce qui lui fait dire : *Nous voïons le ſoleil, les étoiles : & une infinité d'objets hors de nous : & il n'eſt pas vrai-ſemblable que l'ame ſorte du corps, & qu'elle aille, pour ainſi dire, ſe promener dans les cieux pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, & l'objet immediat de notre eſprit, lorſqu'il voit le ſoleil, par exemple, n'eſt pas le ſoleil, mais quelque choſe qui eſt intimément uni à notre ame, & c'eſt ce que j'apelle idée.* Un homme, qui parle de la ſorte, ſupoſe manifeſtement, comme un principe clair & inconteſtable, que notre ame ne ſauroit apercevoir les objets qui ſont éloignez du lieu où elle eſt. Et c'eſt de là qu'il conclut que le ſoleil étant éloigné du lieu où eſt notre ame, il faut afin que notre ame voïe le ſoleil, ou qu'elle aille trouver le ſoleil, ou que le ſoleil la vienne trouver. Le premier avec raiſon ne lui paroit pas vrai-ſemblable. *Car il n'eſt pas vrai-ſemblable*, dit-il, *que l'ame ſorte du corps, & qu'elle aille ſe promener dans les cieux*. Il faudroit donc que ce fût le ſoleil qui la vint trouver. Mais il y a encore

encore plus d'inconvenient à vouloir que le ſoleil ſorte de ſa place, pour aller trouver toutes les ames qui le veulent voir. Que faire à cela; il nous ſera donc impoſſible que nous voïons le ſoleil? Nous y trouverons un remede (diſent les Philoſophes de l'eçole, auſſi-bien que l'Auteur *de la Recherche de la Verité*) & on nous doit ſavoir bon gré de l'avoir trouvé; car ſans cela tout étoit perdu. Les hommes auroient èu beau dire qu'ils voïent le ſoleil, nous leur aurions prouvé demonſtrativement que ce ſont des rêveurs, & qu'il eſt impoſſible qu'ils le voïent. L'argument auroit été concluant: Notre ame ne ſauroit voir que les objets qui lui ſont preſens: cela eſt indubitable. Or le ſoleil eſt éloigné de notre ame de plus de 30. millions de lieuës, à ce que dit M. Caſſini: Il faudroit donc avant qu'elle le pût voir, ou qu'elle s'aprochât de lui, ou qu'il s'aprochât d'elle. Or vous ne croïez pas que votre ame ſoit ſortie de votre corps pour aller trouver le ſoleil, ni que le ſoleil ſoit ſorti du ciel pour s'unir intimement à votre ame: vous rêvez donc quand vous dites que vous voïez le ſoleil. Mais ne vous fachez pas, nous vous allons tirer de cet embarras & nous vous donnerons le moïen de le voir. C'eſt qu'au lieu du ſoleil, qu'il n'y auroit pas d'aparence de faire ſortir ſi ſouvent du lieu où il eſt; (ce ſeroit trop d'embarras) nous avons trouvé fort ingenieu-

ſement

sement un certain *être representatif* qui tient sa place, & qui supléera à son absence en s'unissant intimement à nos ames. Et c'est à cet *être representatif* du soleil (quel qu'il soit & de quelque part qu'il vienne, car c'est dequoi nous ne sommes pas encore d'accord entre nous) que nous avons donné le nom *d'idée* ou *d'espece*.

Mais, raillerie à part, il est certain que notre ami a suposé par ce qu'il dit en cet endroit aussi-bien que dans tout le reste de son traité de *la Nature des Idées* : Que notre ame ne peut voir, ni connoître, ni apercevoir (car tout cela est la même chose) les objets éloignez du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignez.

Or non-seulement je doute de ce prétendu principe, mais je soûtiens qu'il est faux de la derniere fausseté ; parce qu'il est évident de la derniere évidence que notre ame peut connoître une infinité de choses éloignées du lieu où elle est, & qu'elle le peut parce que Dieu lui en a donné le pouvoir. La preuve en est facile.

Par le 8. Axiome, la conséquence est nécessaire de l'acte au pouvoir, c'est-à-dire, qu'il est certain que qui fait une chose (prenant largement le mot de faire, selon la 11. définition) a le pouvoir de la faire, & par consequent que l'on doit dire qu'il a cette faculté,

té, selon la 12. définition, & qu'il la tient de l'Auteur de sa nature quand c'en est une dépendance, selon la 13.

Or par la 5. demande jointe à la 9. définition il m'est certain que mon ame a vu une infinité de fois le soleil, les étoiles, & les autres ouvrages de Dieu & des hommes, qui n'étoient pas des spectres, mais de véritables hommes, & créez de Dieu comme moi.

Donc je suis certain que mon ame a la faculté de voir toutes choses; & que, comme c'est une dépendance de la pensée qui est sa nature, elle la tient de Dieu qui est l'Auteur: c'est-à-dire, que c'est Dieu, qui l'aïant faite une substance qui pense, qui voit, qui connoît, lui a donné aussi la faculté de voir toutes les choses que je viens de dire.

Or toutes ces choses, le soleil, les étoiles, les hommes qui m'ont entretenu, & generalement tous les corps de la nature hors celui qui est joint à mon ame, sont éloignez du lieu où est mon ame.

Donc mon ame a la faculté de voir des corps éloignez du lieu où elle est, & Dieu en la créant, lui a donné cette faculté, parce que c'est une dépendance de sa nature selon la derniere definition.

Je ne voi pas ce qu'on peut répondre à cela: & on en sera encore plus convaincu, si on considere que Dieu d'une part a crée

l'homme

l'homme pour être le spectateur & l'admirateur de ses ouvrages ; & que de l'autre, ayant joint l'ame à un corps, il faut bien qu'il lui ait donné la faculté, c'est-à-dire, le pouvoir de voir, d'apercevoir, de connoître, non-seulement le corps auquel elle est jointe, mais aussi tous les autres qui l'environnent, qui pouvoient lui nuire ou l'aider à la conservation du sien. Or il ne se pouvoit pas faire que tous les autres corps n'en fussent éloignez. Il a donc falu nécessairement qu'il lui ait donné le pouvoir de connoître les corps éloignez du lieu où elle seroit, c'est-à-dire, du corps auquel elle seroit jointe.

Mais d'où vient donc, me dira-t-on, que tout le monde s'est laissé aller à cette pensée, que l'ame ne pouvant connoître les objets éloignez d'elle, il faloit quequel que chose servît à les lui rendre presens, & que c'est à quoi sont nécessaires les idées ou especes ?

J'en ai déja donné la raison dans le chapitre 4. C'est la comparaison de la vuë corporelle mal entenduë avec la vuë de l'esprit. Et l'équivoque du mot de *presence* y a aussi beaucoup servi, comme je l'ai marqué. Car il est fort ordinaire que le même mot, étant appliqué à l'esprit & au corps, est pris par la plûpart du monde fort grossierement, & selon ce qu'il convient au corps, lors même qu'on l'aplique à l'esprit. Ainsi le mot de *presence*, signi-

signifiant au regard des corps une *presente locale*; & au regard des esprits une *presence objective*; selon laquelle les objets sont dits être dans nôtre esprit, quand ils y sont objectivement, c'est à-dire, quand ils en sont connus, selon la 4. définition: cette *presence objective* étant trop spirituelle pour la plûpart du monde, & la *presence locale* leur étant bien plus connuë, on a attaché deux sens très-faux à cette proposition équivoque: *Il faut que les corps soient presens à l'ame pour en être connus.* Le premier est qu'on s'est imaginé que cette *presente* étoit préalable à la connoissance des corps, & qu'elle étoit necessaire, afin que les corps fussent en état d'être connus; au lieu que cette presence des objets dans nôtre esprit, n'étant autre chose qu'une *presence objective*, n'est point differente de la perception que nôtre esprit a de l'objet, & ainsi n'a garde de proceder la connoissance qu'il en a, puisque c'est par cela même qu'il les connoit, qu'ils lui sont presens

Le second faux sens est qu'ils ont pris grossierement cette *presence* pour une *presence locale*, telle qu'est celle qui convient aux corps: comme il paroit assez par l'Auteur même *de la Recherche de la Verité*, qui fait consister en cela la difficulté qu'auroit l'ame de voir le soleil par lui-même, de ce qu'il est si éloigné, & qu'il n'est pas vrai-semblable qu'elle sorte

K de

de son corps pour l'aller trouver dans le ciel. Il regarde donc *l'éloignement local* comme un obstacle, qui met un corps hors d'état de pouvoir être vu par notre esprit : Donc c'est aussi une *presence locale* qu'il croit necessaire afin que notre esprit voïe ses objets.

Cependant, comme les fausses opinions ne sauroient bien s'entretenir, & qu'elles se dementent toujours par quelque endroit, ils disent d'autres choses, qui font voir que cette *presence locale* n'y fait rien du tout ; & que selon eux, quand Dieu auroit permis à notre ame de sortir de notre corps pour aller trouver le soleil afin de le voir, elle auroit fait un grand voïage fort inutilement, puisqu'elle ne le verroit pas davantage lorsqu'elle seroit non seulement tout proche, mais au dedans même de cet Astre, qu'en demeurant où elle est. Car notre ame pourroit-elle être plus presente au soleil qu'elle l'est à son propre corps. Or, selon l'Auteur *de la Recherche de la Verité* ; elle ne voit non plus son propre corps par lui-même que tous les autres: Donc c'est en vain qu'il allegue, comme une raison qui empêche notre ame de voir le soleil par lui-même, de ce qu'elle en est éloignée & qu'elle ne peut pas sortir de son corps pour s'aller promener dans le ciel ; puisque present ou éloigné, c'est pour elle la même chose, & qu'elle est condamnée par une sentence irre-

voca-

vocable de cette Philosophie des fausses idées de ne voir jamais aucun corps par lui-même, present ou absent, proche ou éloigné. Et je pourois même ôter ces mots *par lui-même*, & dire absolument qu'elle est condamnée à ne voir jamais aucun corps, comme nous le verrons dans la suite.

On dira peut-être que cela vient de ce que les corps ne peuvent être presens à notre ame de la maniere qui est nécessaire, afin que notre esprit les aperçoive. Mais je ne saurois croire que notre ami aprouvât cette reponse. Il haït trop les termes vagues qui ne sont point expliquez, pour prétendre que nous nous en devons payer. Il faudroit donc qu'il nous fit entendre ce que c'est au regard d'un corps *être present à notre ame, de la maniere qui est necessaire afin que notre esprit l'aperçoive*. Or quelle notion distincte nous pourroit il donner de cette sorte de presence, si ce qu'il en dira nous fait comprendre que ce n'est ni la *presence objective*, ni la *presence locale*? Il faudra donc qu'il abandonne la pretenduë necessité d'une presence locale entre le soleil & notre ame, afin que notre ame puisse voir le soleil. Et il ne le pouroit faire sans m'accorder tout ce que j'ai entrepris de prouver, & sans être en même-tems obligé de reconnoitre qu'il n'a pas assez pris garde à ce qu'il disoit, quand il a representé l'éloignement local du soleil,

comme une raison qui empêchoit notre ame de le voir, à moins que cet empêchement ne fût levé; ou parce que notre ame sortant de notre corps iroit trouver le soleil, ce qui n'est pas vrai-semblable, ou parce que quelque être representatif du soleil viendroit s'unir intimement à notre ame, pour supléer à son absence. Car, s'il étoit maintenant forcé d'avoüer que la presence locale, ou l'éloignement local ne fait rien à un corps, pour pouvoir ou ne pouvoir pas être l'objet de notre esprit, ce qu'il dit de l'éloignement du soleil, & de ce que notre ame ne sort pas de notre corps pour l'aller trouver, seroit aussi peu raisonnable, que, si, parlant d'un bas breton, qui n'auroit parlé en sa langue que je n'entens pas, je me plaignois de n'avoir pu rien comprendre à tout ce qu'il m'auroit dit, parce qu'il m'auroit parlé trop bas; ce qui seroit sans doute ridicule, puisqu'au régard d'une langue que je n'entens point, que l'on me la parle bas, ou que l'on me la parle haut, c'est pour moi la même chose. L'aplication est aisée à faire.

Que si, pour ne pas tomber dans cet inconvenient, il persistoit toujours à nous expliquer cette presence d'une *presence locale* l'argument, que j'ai fait contre, demeure donc dans toute sa force. Et en voici encore un autre que je ne croi pas moins fort.

Il

Il est certain par la 6. demande que mon esprit n'aperçoit pas seulement les choses materielles singulieres, comme un tel quarré, un tel triangle, un tel cube, mais qu'il conçoit un quarré en general, un triangle en general, un cube en general : & sans cela il n'y auroit point proprement de Geometrie. Car quand un Geometre démontre les proprietez d'un quarré ou d'un triangle, ce n'est point d'un tel quarré ou d'un tel triangle, mais de tout quarré & de tout triangle,

Or ces sortes d'objets, quoique corporels, un quarré en general, un triangle en general, un cube en general, ne sont nulle part *localement*; & ce qui est nulle part localement, ne peut être localement ni present ni absent de mon ame. Et il en est de même des nombres abstraits qui sont l'objet de l'arithmetique.

On ne peut donc dire raisonnablement que c'est parce qu'ils sont absens localement de mon ame qu'ils ont besoin *d'êtres representatifs*, qui supléent a cette absence, pour en pouvoir être connus.

Voici encore un autre raison, qui pour être un peu subtile, n'en sera peut-être pas moins bonne,

Parce que c'est une condition de l'objet de la volonté d'être bon ou de le paroître, afin d'en pouvoir être aimé, il est impossible que

notre volonté aime un objet que comme bon. D'où il s'ensuit, ce me semble, que si c'étoit une condition de l'objet de l'entendement d'être present localement à notre ame pour en être connu, il faudroit, que comme notre volonté ne peut rien aimer comme mauvais, notre entendement ne pût aussi rien concevoir comme absent localement de notre ame.

Or nous ne pouvons douter que notre esprit ne conçoive une infinité de choses, comme absentes du lieu où est notre ame : comme quand, par exemple, la mere du jeune Tobie pleuroit si amerement de ce qu'il tardoit à revenir, il est bien certain que son esprit le concevoit comme absent d'elle.

Donc la presence locale n'est point une condition necessaire à ce qu'un objet puisse être vu de notre ame ; & par conséquent l'absence locale ne fait rien aussi à ce qu'il n'en puisse être vu.

On ne s'est avisé de s'imaginer le contraire, que parce que depuis le peché, n'étant presque apliquez qu'au soin de la conservation de notre machine, principalement dans l'enfance, qui dure long-tems en bien des gens, nous avons bien de la peine à nous élever au dessus de la matiere, & à concevoir spirituellement les choses spirituelles. Nous y mêlons presque toujours des notions de ce qui ne convient qu'aux corps, & nous nous imaginons qu'en

qu'en les laissant dans le même genre nous les avons néanmoins mises en état d'être attribuées aux esprits, en les concevant, à ce qu'il nous semble, d'une maniere un peu moins grossiere que quand nous les attribuons aux corps. C'est ce qui fait que S. Thomas a raison de dire, après Boëce, qu'il y a des maximes très claires & très-certaines, qui ne sont néanmoins telles qu'à l'égard des Sages, & qui n'entrent point dans l'esprit du peuple, dont ils donnent pour exemple que les choses incorporelles ne sont point dans un lieu : * *Quædam sunt communes animi conceptiones, & per se notæ, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse.* Car il n'y a presque personne qui quoique persuadé que notre ame est incorporelle, ne croïe que pour être, il faut qu'elle soit en quelque lieu, & qu'elle auroit cessé d'être, si elle n'étoit quelque part. Il ne faut donc pas s'étonner si on a changé sans presque s'en apercevoir la *presence objective*, qui est la seule necessaire à un corps aussi bien qu'à toute autre chose, pour être connu de notre esprit ; mais qui n'est point differente de la connoissance même, si on l'a dis-je changé en une *presence locale* (le mot de *presence* étant beaucoup plus lié à cette notion qu'à l'autre.) Et, si ensuite on a tiré de la supposition de cette *presence locale*, comme necessaire, afin qu'un objet puisse être en état d'ê-

d'être aperçu par notre ame, toutes les consequences bizarres, que nous ont enfanté ces *êtres representatifs*, qui doivent supléer à l'absence des corps, sauf à disputer entre ceux qui convienent en general de la necessité de ces êtres chimeriques ce qu'on doit entendre par-là, & quelle est leur origine. Car il est assez plaisant qu'ils commencent tous par ne point douter, qu'il ne faille necessairement qu'une chose soit, parce qu'ils croïēt en avoir besoin, pour expliquer comment notre ame, sans sortir de son corps, peut voir le soleil, qui en est éloigné de tant de millions de lieuës, sauf à chercher ensuite à loisir ce que ce sera qui leur rendra ce bon office de leur donner le moïen d'expliquer ce qu'ils verroient clairement n'avoir pas besoin de leurs prétenduës explications, s'ils avoient voulu prendre la peine de consulter ce qui se passe dans leur esprit, sans y vouloir mêler des choses qu'ils n'y trouvent point, & qui ne convienent qu'à leur machine, comme est la consideration de la presence ou de l'absence locale.

CHAPITRE IX.

III. DEMONSTRATION.

CElle-ci sera plus courte. Elle consistera à faire voir qu'une proposition, qu'il joint aux precedentes, & qui ne lui paroît pas moins

moins considerable, est encore une proposition équivoque, qui dans un sens est veritable, mais entierement inutile à son dessein ; & dans l'autre est très-fausse, & supose ce qui est en question.

Cette proposition est : *Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit aperçoive quelque chose, il est absolument* NECESSAIRE *que l'idée de cet objet lui soit actuellement presente ; mais il n'est pas necessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée.*

J'ai fait voir dans les ch. 3. & 4. que dans le commencement de son ouvrage il prend le mot d'*idée* pour la perception même ; mais que dans le lieu, où il traite expressément de la *nature des Idées*, il le prend pour un certain *être representatif*, distingué réellement de la perception & de l'objet. Ainsi on ne peut porter aucun jugement de cette proposition, si on ne leve auparavant l'ambiguité du mot *d'idée* ; & pour cela il en faut faire deux propositions, en mettant dans chacune l'une des deux définitions en la place du défini.

Voici la premiere, où le mot d'*idée* sera pris pour la perception même. *Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit aperçoive quelque objet, il est absolument necessaire que l'idée de cet objet, prise pour sa perception, lui soit actuellement presente : il n'est pas possible d'en douter ; mais il n'est pas necessaire qu'il y ait*

au dehors quelque chose de semblable à cette perception.

Rien n'est plus vrai que cette proposition, prise en ce sens, dans toutes ces deux parties. Car comment notre esprit pouroit-il apercevoir quelque chose, s'il n'en avoit l'idée, c'est-à-dire, la perception. Il est certain aussi que la perception de plusieurs choses est actuellement dans notre esprit, quoique ces choses ne soient pas actuellement hors de nous.

Et voici la 2. Proposition, où le mot *d'idée* est pris comme dans le I. ch. de la 2. partie du 3. livre, qui est l'endroit que nous examinons presentement, pour un certain *être representatif*, distingué de la perception, qui suplée à l'absence des objets, & met par là l'esprit en état de les pouvoir connoître.

Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit aperçoive quelque objet, il est absolument necessaire que cet être representatif, à qui je viens de donner le nom d'idée, lui soit actuellement present: il n'est pas possible d'en douter. Mais il n'est pas necessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cet être representatif.

Mais cette proposition étant conçue en ces termes, non seulement *il est possible d'en douter*, mais je la nie absolument dans sa premiere partie, ne voïant aucun besoin de ce prétendu *être representatif* pour connoitre

au-

aucun objet, ou present ou absent. Et ainsi, suposer *qu'il n'est pas possible de douter de la necessité de cet être representatif*, c'est manifestement suposer ce qui est en question. Et, pour la 2. partie, s'il n'est pas necessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à *l'être representatif*; il n'est pas plus necessaire qu'il y ait au dehors quelque chose *d'existant*, qui soit semblable à la perception que j'ai du soleil. D'où il s'ensuit que ce n'est pas une raison, qui m'oblige d'avoir recours à ces *êtres representatifs* distinguez des perceptions, de ce que je pourois concevoir le soleil, quoiqu'il n'y eut point de soleil au monde. Car comme alors ce seroit le soleil possible que je concevrois, & non le soleil existant, quoique par erreur je pusse croire que ce seroit le soleil existant, il en faudroit dire de même de *l'être representatif* du soleil, suposé qu'il n'y eût point de soleil; savoir, qu'il me representeroit un soleil possible & non le soleil existant, & que ce me seroit aussi une occasion d'erreur, si je jugeois de là que le soleil existe.

CHAPITRE X.

IV. DEMONSTRATION.

RIen ne doit être plus suspect à ceux, qui philosophent raisonnablement, que ces *entitez* philosophiques, dont on n'a que des notions fort confuses, & qu'on voit assez

n'avoir été inventées que pour expliquer de certaines choses, que l'on a cru ne se pouvoir expliquer sans cela. Mais il n'y a pas lieu de douter qu'on ne les doive rejetter absolument, quand on peut montrer qu'on n'en a que faire, & qu'on s'en peut fort bien passer. On est assuré que l'Auteur *de la Recherche de la Verité* ne contestera point cette maxime.

Il n'y a donc qu'à prouver que ces pretendus *êtres representatifs*, qu'il apelle *idées*, sont de cette nature, & qu'on n'en a nul besoin pour l'usage qu'il leur attribue, qui est de donner moïen à notre esprit de voir les choses materielles. Et cela est bien facile.

1. Dieu n'a point voulu créer notre ame, & la mettre dans un corps qui devoit être environné d'une infinité d'autres corps, qu'il n'ait voulu aussi qu'elle fut capable de connoitre les corps; & que par conséquent il n'ait voulu aussi que les corps fussent conçus par notre ame.

Or toutes les volontez de Dieu sont efficaces: il est donc certain que Dieu a donné à nos esprits la faculté de voir les corps, & aux corps la faculté passive, pour parler ainsi, d'être vus par notre esprit. Tout cela est plus clair que le jour. Mais voici la suite.

Dieu ne fait point par les voïes composées ce qui se peut faire par des voïes plus simples: c'est le grand principe de notre ami, dont il

s'est

s'est servi dans cette matiere même de la nature des idées. (p. 177.)

Or Dieu aïant voulu que notre esprit connût les corps, & que les corps fussent connus par notre esprit, il a été sans doute plus simple de rendre notre esprit capable de connoître immediatement les corps, c'est à dire, sans des *êtres representatifs*, distinguez des perceptions, (car c'est dans ce sens que je prendrai toujours ici le mot *d'immediatement*) & les corps capables d'être immediatement connus par notre esprit, que de laisser l'ame dans l'impuissance de les voir autrement que par le moien de certains *êtres representatifs*, & d'une maniere si embarassée, qu'il n'y a point d'homme sincere qui puisse dire de bonne foi qu'il l'ait comprise.

Comment donc l'Auteur de *la Recherche de la Verité*, qui fait tant valoir cette maxime; que Dieu agit toujours par les voïes les plus simples; qu'il la pousse quelquefois trop loin: s'est-il pu mettre dans l'esprit que notre ame n'étoit pas capable de voir les corps immediatement, mais seulement par le moïen de ces prétendus *êtres representatifs*, à qui il donne sans raison le nom d'idées.

2. Je supose que mon ame ne pense à aucun corps, mais qu'elle est ocupée de la pensée de soi-même, ou à rechercher la proprieté de quelque nombre. Il s'agit de savoir comment il

il se poura faire qu'elle passe de cette pensée à celle du corps *A*. Vous voulez qu'elle ne le puisse voir que par le moïen d'un certain *être representatif* de ce corps *A*; mais je vous demande s'il suffira que cet *être representatif*, quel qu'il soit, creé ou increé, soit intimement uni à mon ame, sans qu'il se fasse aucune nouvelle modification dans mon ame, c'est à dire, sans qu'elle reçoive aucune nouvelle perception. Il est visible que non; car cet *être representatif* ne lui peut servir de rien si elle ne l'aperçoit. Or je supose qu'elle ne l'apercevoit pas auparavant: il faut donc necessairement qu'elle en ait une nouvelle perception. Or cette nouvelle perception sera-t-elle seulement la perception de *l'être representatif*, que j'apellerai *B*, ou si elle le sera aussi du corps *A*.

Si elle l'est de l'un & de l'autre: donc l'un & l'autre sera en même-tems objectivement dans mon esprit: donc ce sera la perception de l'un & de l'autre qui sera l'objet immediat de ma pensée; & ni l'un ni l'autre n'en sera que l'objet immediat, selon ce qui a été dit dans le ch. 6. Et ainsi, afin qu'on pût dire que je vois *B*. immediatement, & *A* mediatement, il faudroit que je les visse par deux perceptions differentes, & que celle de *B* fût cause de celle d'*A*.

Que si on dit que cette premiere percep-

tion

tion n'eſt pas que la perception de l'*être repreſentatif*, il en faudra donc encore une ſeconde, qui ſoit la perception du corps *A*. Car c'eſt le corps *A* que j'ai beſoin de voir, parce qu'il me peut être utile ou dommageable à la conſervation de ma machine ; au lieu que *l'être repreſentatif*, qu'on voudroit que je viſſe auparavant, n'y ſauroit faire ni bien ni mal. Puis donc qu'il en faut venir à la fin à la perception du corps *A*, ſans laquelle mon ame, qui a beſoin de le voir, ne le verroit jamais, & avec laquelle il eſt impoſſible qu'elle ne le voïe ; pourquoi l'Eſtre infiniment parfait, qui agit toûjours par les voïes les plus ſimples, n'y ſeroit-il pas venu tout d'un coup ? & quelle aparence qu'il eût été chercher un détour auſſi inutile que celui qu'on lui fait prendre pour executer la volonté qu'il a euë de rendre mon ame capable de voir les corps, & les corps capables d'être vus par mon ame ? Car, comme j'ai déja dit, cela a dû être reciproque, & ſa volonté s'eſt dû étendre auſſi bien à l'un qu'à l'autre. Ce qui previent ce que l'on pouroit dire, que l'ame d'elle-même ſeroit bien capable de voir immediatement les corps, c'eſt à dire, ſans *être repreſentatifs*, puiſqu'elle peut bien ſe voir ainſi elle-même ; mais que c'eſt que les corps ſont trop groſſiers, & trop diſproportionnez à la ſpiritualité de l'ame, pour pouvoir être vus immediatement.

Mais,

Mais, comme on ne peut avoir que cette défaite, il est bon de l'examiner encore en particulier. Rien en verité ne me paroît plus étrange, que de dire que les corps sont trop grossiers, pour pouvoir être vus immediatement par notre ame. Car on auroit raison d'alleguer la grossiereté & l'imperfection des corps, s'il s'agissoit de les rendre *connoissans*, comme on ne fait que trop souvent dans la Philosophie commune, où l'on veut que les bêtes connoissent, & que les plantes choisissent leur aliment, & que toutes les choses pesantes aillent chercher le centre de la terre comme le lieu de leur repos, ce qui ne se pouroit sans connoissance. Mais, quand il s'agit seulement d'être connu, que peut faire à cela l'imperfection des choses materielles ? Connoître, est sans doute une grande perfection en ce qui connoît, & ainsi ce qui est dans le plus bas degré de la nature intelligente, est quelque chose sans comparaison de beaucoup plus grand & plus admirable, que tout ce qu'il y a de plus acompli dans la nature corporelle. Mais être connu, n'est qu'une simple dénomination dans l'objet connu ; & il suffit pour cela de n'être pas un pur neant. Car il n'y a que le néant qui soit incapable d'être connu : & être connoissable, pour parler ainsi, est une proprieté inséparable de l'être, aussi-bien que d'être *un*, d'être *vrai*, & d'ê-

tre *bon* : ou plutôt c'est la même chose que d'être *vrai*, ce qui est vrai étant l'objet de l'entendement, comme ce qui est bon est l'objet de la volonté. De sorte que c'est l'imagination du monde la plus mal fondée de vouloir qu'un corps, comme corps, ne soit pas un objet proportionné à l'ame, pour ce qui est d'en être connu.

Il paroit aussi que l'Auteur *de la Recherche de la Verité* ne s'arrête point à la materialité des corps, pour les rendre incapables d'être connus immediatement par mon ame ; puisque, si on l'en croit, elle ne sauroit non plus connoitre immediatement les ames des autres hommes. Et, comme il prétend en même-tems que nous ne les connoissons ni en elles mêmes ni par idée, il se reduit à dire (p.207.) que nous les connoissons que par conjecture: surquoi j'aurois bien des choses à dire, mais cela me détourneroit trop de mon sujet.

A quoi donc en reviendra-t-on ? Ce sera sans doute à cette *union intime*, que l'on prétend que tous les objets de notre esprit doivent avoir avec notre ame, afin d'être en état d'en pouvoir être connus immediatement. Or ni les corps, quels qu'ils soient, ni les ames des autres hommes, ne peuvent être unis intimément à mon ame : donc ils n'en peuvent être connus immediatement.

Mais n'y a-t-il qu'à donner à Dieu des loix

bizarres & sans fondement ? N'y a-t-il qu'à l'assujetir aux vaines imaginations des Philosophes, pour l'obliger lui, *qui agit toujours par les voïes les plus simples*, à prendre un aussi étrange circuit que l'on voudroit qu'il prit, pour executer la volonté qu'il a de faire connoître à notre ame les choses materielles ? Je n'aurai donc qu'à dire aussi qu'on ne peut concevoir qu'un corps sorte de son repos, qu'on ne le pousse ; & qu'il ne sauroit être poussé que par quelque vertu, ni continuer son mouvement que cette vertu ne continue de le pousser, & que c'est ce qui s'apelle *vertu impresse* : & qu'ainsi, puisque l'on veut maintenant que ce soit Dieu, qui donne le mouvement à tous les corps particuliers, il faudra que ce soit aussi par une *vertu impresse*, qui n'est gueres moins universellement reconnue par les Philosophes de l'Ecole que ces *êtres representatifs* des objets. Car quelle raison poura-t-on avoir, pour rejeter cette derniere pensée, que je n'aïe aussi pour rejeter la premiere.

On dira que la necessité de cette *vertu impresse*, pour faire continuer le mouvement aux corps que l'on jette, est une imagination que l'on a suposée sans l'avoir bien examinée, & qu'on ne sauroit apuïer d'aucune preuve valable. J'en dis autant de la pretenduë necessité, que l'on a suposé avec aussi peu de fondement

dement qu'avoient tous les objets de notre esprit d'être unis intimement à notre ame, afin d'être en état d'en pouvoir être connus.

On dira que, laissant-là cette *vertu impresse*, il est impossible de concevoir que Dieu donnant le mouvement à un corps, ce corps ne se mouve pas; & qu'ainsi, Dieu n'aïant pour but que de faire mouvoir ce corps, il seroit contre sa sagesse d'y emploïer cette *vertu impresse*, puisqu'il le peut faire sans cela.

Je dis de même qu'il est impossible de concevoir que Dieu donne à mon esprit la perception du corps *A*, & que je n'aperçoive pas le corps *A*; & quainsi Dieu n'aïant pour but que de me faire apercevoir le corps *A*, parce que cela m'est necessaire pour la conservation du mien, il seroit contre sa sagesse d'y emploïer un *être representatif* uni intimément à mon ame, quel qu'il puisse être; puis qu'il peut faire sans cela qu'elle connoisse le corps *A*, & qu'il ne fait jamais par des détours inutiles ce qu'il peut faire par des voïes plus simples. Je serai fort trompé, si on me peut faire voir que ces dernieres instances contre la necessité des *êtres representatifs* ne soient pas aussi bien fondées & aussi solides que les premieres, contre la necessité d'une *vertu impresse*.

On peut voir ce que j'ai dit dans le chap. 6. sur la maniere dont nous voïons les proprie-

tez des choses dans leurs idées. Et je ne doute point qu'on n'en conclue, que ces *êtres representatifs* distinguez des perceptions ne sont bons à rien ; puisque les laissant-là pour ce qu'ils valent, je trouve sans peine de quoi expliquer tout ce qui se passe dans la connoissance humaine. Et ceux mêmes, qui les suposent, sont obligez d'avouer qu'ils ne me sauroient servir de rien, si je ne les connois, & que je ne connoisse par eux les objets qu'ils representent, c'est à dire, si je n'ai par-là la perception d'un quarré, pour laquelle on s'est imaginé que j'avois besoin d'un *être representatif* intimément uni à mon ame. Or dès que j'ai la perception d'un quarré, qui peut douter que si je cherche les proprietés d'un quarré, ce ne soit dans cette perception que je les cherche. Et par consequent, comme j'ai dit dans le ch. 6. lorsqu'on dit *ceci ou cela est enfermé dans l'idée d'une telle chose*, le mot *d'idée* signifie la perception que nous avons de cet objet, & non un prétendu *être representatif*, que l'École a inventé, croïant en avoir besoin, mais qui certainement n'est bon à rien en la maniere qu'ils l'entendent.

CHAPITRE XI.

V. DEMONSTRATION.

Rien ne peut convaincre davantage un homme qui raisonne bien de la fausseté d'un

d'un principe, que quand il le conduit dans des erreurs tout-à-fait absurdes, & directement contraires à ce qu'il auroit supofé pour indubitable, qui l'est en effet, & qui est la chose même qu'il avoit pretendu expliquer par ce principe.

Or c'est ce qui est arrivé à *l'Auteur de la Recherche de la Verité*, dans l'emploi qu'il a fait de ce principe : *Qu'afin qu'un objet puisse être en état d'être aperçu immédiatement par notre esprit, il faut qu'il soit uni intimement à notre ame.*

Car il n'a emploïé ce principe, qu'après avoir supofé, comme une chose incontestable, que nous voïons une infinité de corps, & que notre esprit les aperçoit ; mais que la difficulté est d'expliquer comment il les aperçoit. C'est ce qui lui fait dire, dans le Titre du ch. 1. de la 2. Part. du Livre 3. *que les idées nous sont nécessaires, pour apercevoir tous les objets materiels*. Il supose donc qu'on les aperçoit. Et c'est comme si je disois que les Lunettes d'aproche nous sont nécessaires pour apercevoir les Satellites de Jupiter & de Saturne ; car certainement il seroit ridicule de parler ainsi, si même avec ces Lunettes nous n'apercevions point les Satellites de ces deux Planettes. Il dit encore dès le commencement de ce chap. comme nous avons déja vu : *Nous voïons le soleil, les étoiles, & une infinité d'objets hors*

de nous. Et un peu plus bas : *Toutes les choses que l'ame aperçoit sont de deux sortes : ou elles sont dans l'ame, ou elles sont hors de l'ame. Notre ame n'a pas besoin d'idée pour apercevoir les premieres. Mais, pour celles qui sont hors de l'ame, nous ne pouvons les apercevoir que par le moïen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimement unies.*

Il est donc indubitable par tout cela que nous apercevons les choses, qui sont hors de l'ame, aussi-bien que celles qui sont dans l'ame : mais toute la difficulté est de savoir si nous avons besoin d'idées pour voir les unes plûtôt que les autres, & de quelle nature seront ces idées, dont on aura besoin pour voir celles qui sont hors de nous.

Dans tout ce 3. Livre il demeure dans cette supposition que nous apercevons les choses materielles; mais que ce ne peut être que par des idées. Et il dit même expressement dans le ch. 6. p. 200. qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes que les idées representent. *Car*, *lors*, dit-il, *qu'on voit un quarré, on ne dit pas qu'on voit l'idée de ce quarré, qui est unie à l'esprit, mais seulement le quarré, qui est au dehors.*

Cependant dans les Eclaircissemens, poussant encore plus loin les conséquences naturelles de cette Philosophie des idées, il nous transporte tout d'un coup en des païs incon-

nus, où les hommes n'ont plus de véritable connoiſſance les uns des autres, ni même de leurs propres corps, ni du ſoleil & des aſtres que Dieu a créez ; mais où chacun ne voit, au lieu des hommes vers leſquels il tourne les yeux, que des *hommes intelligibles*, au lieu de ſon propre corps qu'il regarde, qu'un *corps intelligible*, au lieu du ſoleil & des autres aſtres que Dieu a créez, qu'un *ſoleil & des aſtres intelligibles*, & au lieu des eſpaces matériels, qui ſont entre nous & le ſoleil, que des *eſpaces intelligibles*. On croira peut-être que je ne dis cela que pour rire, & que ce ne ſont que des conſéquences, qu'il n'avouë point, & que je lui attribuë ſans raiſon. Ecoutons-le donc parler lui-même en la p. 546.

Il faut prendre garde que le ſoleil, par exemple, que l'on voit n'eſt pas celui que l'on regarde. Le ſoleil & tout ce qu'il y a dans le monde matériel n'eſt pas viſible par lui-même : je l'ai prouvé ailleurs. L'ame ne peut voir que le ſoleil auquel elle eſt immédiatement unie.

C'eſt viſiblement le contraire de ce que nous venons de voir qu'il dit en la p. 200. *Lorſqu'on voit un quarré, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré, qui eſt unie à l'eſprit, mais le quarré même, qui eſt au dehors.* Il faut donc qu'aïant pénetré plus avant dans ces myſterieuſes idées, à meſure qu'il a plus avancé dans ſon travail, il ait reconnu que la maniere

re dont il s'étoit expliqué dans cette p. 200. n'étoit pas assez exacte, & que c'étoit trop se conformer aux sentimens & au langage du peuple que de dire *que, lorsqu'on voit un quarré, c'est le quarré même qui est au dehors que l'on voit, & non pas l'idée du quarré, qui est unie à l'esprit*; mais que pour parler philosophiquement & dans *une rigoureuse exactitude* il faloit franchir le pas, & dire nettement que notre ame ne peut voir que le quarré; qui est uni à notre ame, c'est-à-dire, l'*être representatif* de ce quarré, distingué de la perception que nous en avons; & non pas le quarré même, qui est hors de nous: comme le soleil que nous regardons n'est pas celui que l'on voit, mais un autre soleil, auquel notre ame est immédiatement unie.

Il s'explique encore plus au long sur cela, & plus affirmativement, en la p. 498. *Le corps matériel que nous animons (prenons y garde) n'est pas celui que nous voïons, lorsque nous le regardons, je veux dire, lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui: c'est un corps intelligible que nous voïons, comme il y a des espaces matériels entre notre corps & le soleil que nous regardons.*

Rien ne peut être plus net ni mieux expliqué. Il distingue *regarder* & *voir*. Il définit *regarder*, en disant que c'est seulement tourner nos yeux vers un objet: & il fait entendre

que

que *voir* est apercevoir un objet par notre esprit. Et il distingue ensuite avec encore plus de soin ce que nous *regardons* de ce que nous *voyons*. Et il nous avertit d'y *prendre garde*, comme étant une chose dont on ne peut pas douter, pourvu qu'on y fasse atention. Il nous déclare donc que lorsque nous *regardons* notre corps, c'est-à-dire, lorsque nous tournons nos yeux vers lui, ce que nous *voyons* par notre esprit à l'ocasion de ce regard n'est pas *le corps que nous animons*, mais que c'est *un corps intelligible*; qui n'ayant rien de materiel a pu être intimement uni à nôtre ame. Et que de même, quand nous *regardons* le soleil, en tournant les yeux vers lui, ce que nous *voyons* par notre esprit n'est pas le soleil materiel que Dieu a creé, mais un *soleil intelligible*. Et il va au devant d'une objection, prise du grand espace que nous voions par l'esprit entre notre corps & le soleil; qui ne paroît pas pouvoir être autre que materiel. Car il prétend qu'il y a des *espaces intelligibles* entre *ce corps intelligible* & ce *soleil intelligible* que nous *voions*, comme il y a des *espaces materiels* entre notre corps & le soleil que nous *regardons*.

N'est-ce pas visiblement ce que j'ai dit. Il a supose d'abord que notre esprit aperçoit les choses materielles. Il n'étoit en peine que du *comment*: si c'étoit par des idées ou sans idées, en prenant le mot d'idée pour *des êtres representatifs*

sentatifs distinguez des perceptions. Et aprés avoir bien philosophé sur la nature de ces *êtres representatifs* ; aprés les avoir promenez par tout, & n'avoir pu les placer qu'en Dieu, tout le fruit qu'il en recueille n'est plus de nous expliquer comment nous *voïons* les choses materielles, qui étoit uniquement ce que l'on cherchoit, mais c'est que notre esprit est incapable de les apercevoir, & que nous vivons dans une continuelle illusion, en croïant *voir* les choses materielles que Dieu a crées, lorsque nous les *regardons*, c'est-à-dire, que nous tournons nos yeux vers elles; & cependant ne voïant au lieu d'elles que des *corps intelligibles*, qui leur ressemblent.

En faut il davantage pour n'avoir aucune créance, à ce que dit cet Auteur *de la Nature des Idées*, quelque air de spiritualité qu'il y donne. Car qu'avoit-il entrepris de prouver? Que les idées, dont il recherche la nature, *sont necessaires, pour apercevoir les objets materiels*. Et que conclut-il aprés beaucoup de subtilitez ? Que notre corps tourne ses yeux vers les corps materiels, ce qui s'apelle regarder, mais que notre esprit est incapable de les *apercevoir*, & qu'il n'aperçoit que les *corps intelligibles*. Peut-on croire qu'un homme, qui a accoûtumé de bien raisonner, ait raisonné sur de bons principes, lorsqu'il en conclut tout le contraire de ce qu'il avoit entrepris de

prouver

prouver, ou plûtôt de ce qu'il avoit supo$é comme étant incontestable, & n'aïant pas besoin d'aucune preuve. C'est comme si un homme avoit promis de faire voir comment la liberté de l'homme se peut accorder avec la providence de Dieu; & qu'après beaucoup de discours il ne trouvât point d'autre moïen de faire cet accord, qu'en niant que l'homme soit libre.

J'en pourrois demeurer là: mais parce qu'il se pourroit trouver des gens, qui aimeroient mieux croire que la faute, qu'à faite l'*Auteur de la Recherche de la Verité*, est d'avoir supo$é d'abord que notre esprit aperçoit les choses materielles, que de se départir de ce qu'il dit dans les Eclaircissemens qu'il ne peut apercevoir que les choses intelligibles, ou qu'il n'auroit manqué que de parler exactement, je veux bien examiner si cette opinion, qui paroît si extraordinaire, peut avoir quelque fondement.

Je ne veux point me prevaloir de l'avantage que donne la surprise, où tout le monde peut être à la seule proposition d'une doctrine si étrange, & qu'il seroit si facile de tourner en ridicule. Je sai qu'il y en a de très-véritables contre lesquelles on n'est pas moins prevenu; & qu'il y a bien des gens qui ne sont gueres moins choquez, quand on leur dit que les bêtes ne sont que des machines, qui ne sentent

rien, & qui ne connoissent rien, que s'ils entendoient dire que nous ne voïons que des corps intelligibles. Laissons donc là toutes les preventions, & n'emploïons que la raison, pour juger de la verité ou de la fausseté de cette pensée, qui a d'une part quelque chose de fort choquant pour le commun du monde, mais qui de l'autre semble avoir quelque chose de misterieux qui la peut faire agréer à beaucoup de personnes qui aiment les misteres, sur tout quand ils sont revêtus de termes nobles, comme est celui *d'intelligible*. Mais c'est ce mot même qu'il faut expliquer, pour en demêler l'équivoque. Car, comme on peut dire que ce qui est objectivement dans notre esprit y est *intelligiblement*, on peut dire aussi en ce sens que ce que je voi *immediatement*, en tournant mes yeux vers le soleil, est le soleil intelligible, pourvu qu'on n'entende par-là que l'idée du soleil, qui n'est point distinguée de ma perception, comme il a été expliqué dans le ch. 6. & qu'on n'ajoûte pas que je ne voi que *le soleil intelligible*. Car, quoi que je voïe immediatement ce soleil *intelligible*, par la reflexion virtuelle que j'ai de ma perception, je n'en demeure pas là, mais cette même perception, dans laquelle je voi ce soleil intelligible, me fait voir en même tems le soleil materiel que Dieu a creé. Or, comme ce n'est pas cela que l'Auteur *de la Recherche*

de

de la Verité a voulu dire, & qu'il est certain qu'il a entendu par le soleil *intelligible* quelque chose de réellement distingué de la perception que j'ai du soleil, lorsqu'il a pretendu dans les Eclairçissemens p. 498. & 546. que ce n'est que ce soleil *intelligible* que nous voïons, on suplie ceux, qui voudroient s'opiniâtrer à soutenir son paradoxe, de répondre à cet argument.

Mon ame est capable de voir, & voit en effet ce que Dieu a voulu qu'elle vît.

Or Dieu, l'aïant jointe à un corps, a voulu qu'elle vît non un corps *intelligible*, mais celui qu'elle anime, non d'autres corps *intelligibles*, mais les corps matériels, qui sont autour de celui qui lui est joint, non un soleil *intelligible*, mais le soleil matériel qu'il a creé, & qu'il a mis dans le ciel.

Donc il n'est point vrai que notre ame ne voïe qu'un corps intelligible, & non celui qu'elle anime. Et il en est de même des autres corps.

La majeure ne se peut nier sans impieté, puisque ce ne seroit pas concevoir Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire, tout-puissant, que de prétendre qu'il n'ait pas fait tout ce qu'il a voulu. Il n'y a donc qu'à prouver la mineure.

Dieu, en créant mon ame, & la metant dans un corps, a voulu qu'elle veillât à la conservation de ce corps, & que composant un homme

homme avec ce corps je vecusse en societé avec d'autres hommes, qui auroient un corps & une ame comme moi, & que cette societé consistât à nous rendre mutuellement des offices de charité.

Or il a été nécessaire pour cela que je connusse le corps que j'anime, & non un corps *intelligible*; car je dois connoître le corps que je dois conserver: or ce n'est point un corps *intelligible* que je dois conserver; mais le corps que j'anime. Et de même, si, lorsque je sens un grand froid, j'ai besoin de m'aprocher du feu, c'est du feu matériel que je dois aprocher le corps que j'anime, & non point d'un feu *intelligible*. Si, étant exposé aux raïons du soleil pendant le grand Eté, je m'en trouve incommodé, & comme brûlé, & que je doive chercher un lieu, où je puisse être à couvert des raïons du soleil, ce sera des raïons du soleil matériel, & non de ceux d'un soleil *intelligible*. C'est une viande matérielle, & un breuvage matériel, que je dois prendre par la bouche matérielle, pour soûtenir le corps que j'anime, & en réparer les ruïnes. C'est donc tout cela que je dois connoître, & non une viande *intelligible*, & un breuvage *intelligible*, que mon esprit verroit être reçus par une bouche *intelligible*, dans un corps *intelligible*: car il n'y a pas d'aparence que tout cela fût propre à nourir mon corps. Il en est de même
de

de la societé que je dois avoir avec les autres hommes. Je les dois connoître pour les assister dans leurs besoins, ou pour en être assisté, pour les instruire, ou pour en être instruit, & enfin pour leur rendre, ou pour recevoir d'eux, une infinité d'offices de charité. Or il est bien clair que ce n'est point à des hommes *intelligibles* que je rends tous ces devoirs, mais à des hommes que je voi, & qui me voyent, qui me parlent, & à qui je parle.

Donc rien n'est plus mal fondé, pour ne rien dire de plus fort, que cette imagination bizare que quand nous tournons les yeux vers les corps matériels, ce qui s'apelle regarder, ce ne sont pas ces corps matériels que nous voïons, mais des corps intelligibles.

On voudra peut-être nous faire croire par de vaines subtilitez que cela revient à un, & que nous ne laisserons pas de bien veiller à la conservation de notre corps, quoique nous ne le voïons pas, mais seulement un corps *intelligible*, & que nous pourons aussi agir de la même sorte avec les autres hommes, quoique nous ne les voïons point, mais seulement des hommes *intelligibles*.

Mais que les partisans de ce paradoxe poussent leurs rafinemens si loin qu'ils voudront, sans m'amuser à les combatre, je n'ai besoin pour les leur rendre inutiles, que d'un argument que j'ai déja fait.

Dieu ne fait point par des voïes composées, broüillées, embarassées, ce qu'il peut faire par des voïes plus simples. L'Auteur *de la Recherche de la Verité* n'a garde de contester cette proposition, puisqu'il la met entre les premieres notions dont personne ne sauroit douter : *Qui oseroit dire*, (dit-il, p. 494.) *que Dieu n'agit point par les voïes les plus simples.*

Or, quand il seroit vrai que ce qui se fait si facilement & si naturellement dans la suposition : que Dieu a rendu notre ame capable de connoître les corps matériels, se pouroit faire aussi dans l'autre suposition : qu'elle n'est point capable de les connoître, mais seulement de connoître des corps *intelligibles* ; il faudroit toûjours avoüer que cela ne se feroit dans cette derniere suposition que par une voïe, non seulement bien moins simple que dans l'autre, mais qui seroit assurement très broüillée & très embarassée.

Donc cette derniere suposition doit être rejetée, comme tout-à-fait indigne de la sagesse de Dieu, quand on y pouroit donner quelque vrai-semblance par de vaines subtilitez.

Enfin, le dernier retranchement seroit de dire que Dieu, qui a créé les corps matériels, n'a pas dû faire en faveur de nôtre ame ce qui est contraire à leur nature ; & qu'ainsi il ne faut pas s'étonner, si nôtre ame ne peut

voir

voir ni connoître des *corps matériels*, mais seulement les *intelligibles*, parce qu'il est de la nature des corps materiels de n'être ni visibles ni intelligibles.

C'est aussi le principe dont se sert l'*Auteur de la Recherche de la Verité*, pour condamner notre ame à ne voir aucun corps matériel. Nous l'avons déja vu dans ce passage de la p. 546. *Il faut prendre garde que le soleil que l'on voit n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil, & tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'est pas visible par lui-même, je l'ai prouvé ailleurs: L'ame ne peut voir que le soleil auquel elle est immediatement unie.* Et c'est par-là qu'il commence *l'Eclaircissement sur la nature des idées*, où il prétend *expliquer, comme on voit en Dieu toutes choses*, ce qui est la même chose dans sa Philosophie que de ne voir que les corps, qui étant en Dieu sont intimement unis à notre ame, ce qu'il apelle autrement les *corps intelligibles*. Car il y établit d'abord comme un principe, d'où cela doit suivre, *que les corps ne sont point visibles par eux-mêmes*. Mais, au lieu d'en demeurer-là, ce qui auroit laissé quelque obscurité mysterieuse, qui eût un peu caché ce qu'il y a de défectueux, ou dans ce pretendu principe, ou dans les conséquences qu'il en tire, pour ne nous laisser voir que des *corps intelligibles*, il a tout gâté, en nous marquant ce qu'il entend par *être vi-*

sible par soi-même; car il le fait en des termes, qui ne rendent ce principe vrai, qu'en le rendant en même-tems entierement inutile à l'usage, qu'il en veut faire. *Il est évident*, dit-il, *que les corps ne sont point visibles par eux-mes, qu'ils ne peuvent agir sur notre esprit ni se representer à lui. Cela n'a pas besoin de preuves, cela se découvre d'une simple vuë. Mais cela n'est certain qu'à ceux, qui font taire leur sens pour écouter leur raison. Ainsi tout le monde croit que les corps se poussent les uns les autres, parce que les sens le disent: mais on ne croit pas que les corps sont par eux mêmes entierement invisibles, & incapables d'agir dans l'esprit, parce que les sens ne le disent pas, & qu'ils semblent dire le contraire.*

On voit donc qu'il prend pour la même chose *être visible par soi-même*, & *pouvoir agir sur notre esprit*: & au contraire *être par soi-même entierement invisible* & *être incapable d'agir dans notre esprit*. Ainsi, laissant-là les termes équivoques *d'être visible ou invisible par soi-même*, & metant en leur place le sens qu'il leur donne, qui est *d'être capable ou incapable d'agir sur notre esprit*, & *de se representer à lui*, c'est-à-dire, de s'en faire connoître, qui ne voit tout d'un coup que rien n'est moins propre a établir ce qu'il prétend: *que nous ne voïons point les corps materiels, mais seulement les corps intelligibles*. Car il ne pou-

roit

roit y employer ce principe, qu'en vertu de cete majeure.

Ce qui est incapable d'agir sur notre esprit, & de s'en faire connoître, ne peut-être vu par notre esprit.

Or les corps matériels sont incapables d'agir sur notre esprit, & de s'en faire connoître.

Donc les corps matériels ne peuvent être vus par notre esprit.

Donc quand nous croïons les voir, ce sont des corps intelligibles que nous voïons au lieu d'eux.

Ces conséquences sont fort justes; & on ne les pouroit nier si la majeure étoit vraïe. Mais à qui persuadera-t-on que rien ne puisse être connu par notre esprit que ce qui peut agir sur lui, pour s'en faire connoître. Comme si *être connu* suposoit une faculté active en ce qui est connu, au lieu que c'est tout au plus s'il en supose une passive. C'est donc la même chose, que si on disoit que la matiere ne sauroit être muë, & qu'il faut que ce soit quelque autre chose qui soit muë au lieu d'elle, parce qu'elle n'est pas mobile d'elle-même, c'est-à-dire, qu'elle ne se peut pas donner le mouvement à elle-même. On voit assez combien cela seroit absurde. Cependant je ne voi pas que cela le fut davantage, que d'argumenter comme on fait ici: Les corps ne sont pas visibles par eux-mêmes, c'est-à-dire, qu'ils

ne peuvent pas agir sur notre esprit ; donc ils ne sont pas visibles : donc ils ne peuvent être connus par notre esprit. C'est le sophisme que les Logiciens apellent *à dicto secundùm quid ad dictum simpliciter*.

Il ne me reste plus qu'à dire un mot sur une autre équivoque du mot *d'intelligible*, afin que l'on puisse juger si les corps matériels sont ou ne sont point intelligibles : & par-là on poura voir qu'il y a un très-bon sens, selon lequel de grands Philosophes ont pu dire *que le monde matériel n'étoit pas intelligible*.

Il faut donc remarquer que le mot *d'intelligible* vient *d'intelligere*, & qu'il signifie proprement *quod potest intelligi*. Or le verbe d'*intelligere* a deux significations. L'une generale, quand il se prend pour connoitre, de quelque maniere que cette connoissance se fasse. L'autre particuliere, quand on le restreint à une seule maniere de connoitre, qui est celle *de pure intellection*, laquelle consiste en ce que notre ame connoît ses objets, sans qu'il s'en forme d'images corporelles dans le cerveau pour les representer : & alors *intelligible* est oposé à *sensible*, ou à *imaginable*.

Dans le premier sens *intelligible* signifie ce qui peut-être connu ; comme qui diroit *connoissable*, & alors il est sans doute que les choses matérielles sont *intelligibles*, puisqu'il est plus clair que le jour, comme je l'ai prouvé

ci dessus, que notre ame a la faculté de connoitre les choses matérielles, & que par conséquent les choses matérielles en peuvent être connuës.

Dans le 2. sens les choses matérielles singulieres, comme un tel cube, un tel cylindre, ne sont point proprement *intelligibles*, mais sensibles, parce que nous n'apercevons les corps singuliers que par le moïen de nos sens. Mais en general elles sont *intelligibles*, & ne sont même proprement qu'*intelligibles*. Car, comme il n'y a que des corps singuliers qui puissent fraper nos sens, n'étant pas possible qu'un cube quelconque, c'est-à-dire, un cube en general, qui n'est en aucun lieu, comme je l'ai déja remarqué, puisse faire impression sur mes yeux, en ébranlant les filets du nerf optique par les rayons de lumiere qui en seroient refléchis, il faut nécessairement ou que nous ne connoissions aucun corps en genéral (ce que l'on ne peut pas dire, chacun se pouvant convaincre du contraire par sa propre experience) ou que nous les connoissions par la pure intellection, & que par conséquent ils soient *intelligibles*, sans avoir besoin d'autres idées que de nos *perceptions*, & non de ces *êtres representatifs*, que l'on voudroit qui en fussent distinguez. Il faut seulement remarquer que la perception d'un corps singulier, que nous n'aurons euë que par les sens, nous peut réveiller

veiller l'idée d'un corps en général, comme la figure d'un quaré, tracé sur du papier, nous réveille l'idée universelle d'un quaré : mais cela n'empêche pas, à ce qu'il me semble, que l'idée universelle de ce quaré ne soit une *pure intellection*, lors même qu'elle est acompagnée d'une image dans le cerveau, parce que notre esprit ne s'arête point à ce qu'il y a de singulier, ni dans cette image du cerveau, ni dans celle qui est tracée sur le papier, mais qu'il s'aplique seulement à l'idée abstraite d'un quaré en général, qui ne peut être tracée ni dans le cerveau, ni sur du papier.

Que si on demande pourquoi Dieu a voulu que les corps singuliers ne fussent pas *intelligibles*, mais que nous ne les puissions apercevoir que par le moïen de nos sens, en voici, ce me semble, la raison. La capacité de notre esprit étant bornée, & ne devant pas même être toute emploïée à la connoissance des corps, Dieu n'a pas jugé à propos que nous connussions tous les corps singuliers, ce qui auroit été presque à l'infini : il a donc cru qu'il faloit qu'il y eût en nous quelque raison de connoître les uns plûtôt que les autres, & que ce fût principalement par raport à la conservation de notre corps. Et c'est pour cela qu'il nous a donné les sens, qui sont des organes corporels: qui étant frapez en diverses manieres par de petits corps, qui y causent des mouvemens, sont

sont une ocasion à notre ame de porter son atention vers l'endroit d'où ses corpuscules nous semblent partir pour venir fraper nos sens. Mais, ayant par-là les perceptions ou idées des corps singuliers, il est aisé à notre esprit, en separant de cette idée ce qu'elle a de singulier, ou d'en faire une idée générale, ou de reveiller celle qu'il en a déja, de la maniere que nous avons dit dans le ch. 6. Et par-là ce qui est contenu dans cette idée, c'est à dire dans cette perception abstraite, devient *intelligible*, parce qu'il peut alors être conçu par une pure intellection. Et ainsi, de quelque maniere que l'on considere les choses materielles, ou comme singulieres, ou comme universelles, il n'y a nulle raison de dire qu'elles ne pussent être aperçuës par notre esprit; d'où il s'ensuit, que de quelque côté qu'on se tourne il n'y a rien qui puisse donner de la vrai-semblance à cet étrange paradoxe: que quand nous regardons les corps qui nous environnent, & même notre propre corps, c'est à dire, quand nous tournons nos yeux vers eux, ce ne sont pas ces *corps matériels* que nous voïons, mais des *corps intelligibles*.

CHA-

CHAPITRE XII.

De la maniere dont l'Auteur de la Recherche de la Verité *veut que nous voïons les choses en Dieu. Qu'il a parlé peu exactement ; ou beaucoup varié, touchant les choses qu'il prétend que l'on voit en Dieu.*

NOus avons déja vu que cet Auteur n'a pris tant de soin de bien établir la Philosophie des *êtres representatifs* distinguez des *perceptions*, ausquels ils donne le nom *d'idées*, que pour nous obliger de reconnoître, comme une chose très avantageuse à la Religion, qu'il n'y a que Dieu qui puisse faire à l'égard des esprits la fonction de cet *être representatif* ; & qu'ainsi c'est en Dieu que nous voïons toutes choses.

C'est dans ce dessein qu'il a suposé que ces *êtres representatifs* ne pouvoient être unis à notre ame, & lui donner moïen de voir les objets de dehors qu'en 5. manieres; afin qu'après avoir montré les inconveniens des 4. premieres, il ne restât plus que la derniere qu'il faudroit nécessairement embrasser. Et c'est par-là aussi qu'il commence le 6. ch. p. 199. qui a pour titre : *Que nous voïons toutes choses en Dieu.*

Nous avons examiné dans les chap. precedens

dens 4. differentes manieres, dont l'esprit peut voir les objets de dehors, lesquelles ne nous paroissent pas vrai-semblables. Il ne reste plus que la cinquiéme, qui paroît seule conforme à la raison, & la plus propre, pour faire connoître la dépendance que les esprits ont de Dieu dans toutes leurs pensées.

J'aurois bien des choses à dire sur les preuves qu'il aporte contre les 4. premieres de ces 5. manieres; car il y en a, qui me semblent très foibles: mais cela seroit fort inutile, car il importe peu de savoir s'il a bien ou mal combatu des opinions, qui n'ont aucune aparence de verité.

On peut aussi remarquer qu'étant quelque fois si difficile en preuves, qu'il prétend qu'on n'en doit point admettre, qui ne forcent par leur évidence à se rendre à ce qu'on propose, il s'est contenté à bien moins dans cette rencontre; quoyqu'il n'y ait rien dans tout son livre dont il ait parlé avec tant de chaleur & tant de zele, que de cette nouvelle découverte. Car rien assurément ne ressemble moins à de veritables démonstrations que les raisons qu'il aporte, pour établir une opinion si extraordinaire.

Mais je ne pense pas les devoir non plus examiner; parce que l'on sait assez que ce qui n'a aucune aparence de verité, ne peut être apuïé d'aucune bonne raison. Or je croi

qu'il suffit de representer ce qu'il dit en expliquant de quelle maniere nous voïons toutes choses en Dieu, pour reconnoître qu'il n'y eut jamais rien de plus mal inventé, de plus intelligible, & de plus mal propre à nous faire apercevoir les objets matériels, que nous souhaitons de connoître.

Une des premieres preuves du peu de solidité de cette nouvelle doctrine, c'est que celui, qui nous la propose comme une merveilleuse découverte, n'a rien de ferme sur tout cela, & qu'il en parle tantôt d'une façon & tantôt d'une autre.

Les amplifications ne conviennent pas à des discours dogmatiques, ou l'on ne doit rien avancer que d'exactement vrai. Pourquoi donc dire dans le titre d'un chapitre *que nous voyons* TOUTES CHOSES *en Dieu*? Pourquoi le repeter toûjours en ce même chapitre? Pourquoi conclure les preuves que l'on en a aportées par ces paroles : *Voilà quelques raisons qui peuvent faire croire que les esprits aperçoivent* TOUTES CHOSES, *par la presence intime de celui qui comprend tout dans la simplicité de son être*: & un peu plus bas : *Il n'y a que Dieu qui nous puisse éclairer en nous representant* TOUTES CHOSES, pour nous venir dire ensuite qu'il s'en faut bien que Dieu, uni à notre ame en qualité *d'être representatif*, nous represente toutes choses, puisqu'il

ne nous represente, ni notre propre ame, ni les ames des autres hommes, ni les Esprits angeliques, qui sont tous des choses qui devroient sans comparaison y être bien plutôt representées que les choses materielles, puisqu'ils participent davantage à la perfection de son être, étant creé à sa ressemblance & à son image.

Toutes choses se reduisent donc aux choses materielles & aux nombres. Et encore pour les choses materielles il en excepte dans les *Eclaircissemens* toutes celles qui existent, & generalement tous les êtres singuliers, ce qui comprend tous les ouvrages de Dieu. Car c'est ce qu'il nous fait entendre lorsqu'il dit en la p. 542. *Il est, ce me semble, fort utile de considerer que l'esprit ne connoit les objets de dehors qu'en deux manieres : par lumiere & par sentiment. Il voit les choses par lumiere, lorsqu'il en a une idée claire, & qu'il peut, en consultant cette idée, découvrir toutes les proprietez dont elles sont capables. Il voit les choses par sentiment, lorsqu'il ne trouve point en lui-même d'idée claire de ces choses pour la consulter, qu'il ne peut ainsi en découvrir clairement les proprietez, qu'il ne les connoit que par un sentiment confus, sans lumiere & sans évidence. C'est par la lumiere & par une idée claire que l'esprit voit les essences des choses, les nombres & l'étenduë. C'est par une idée confuse*

ou par sentiment, qu'il juge de l'existence des creatures, & qu'il connoit la sienne propre. On ne peut douter aprés cela qu'il ne prenne pour la même chose *voir par lumiere*, & *voir par une idée claire;* Or il n'y a que les essences des choses, les nombres, & l'étenduë, qu'il dit que nous voïons par lumiere & par une idée claire: il n'y a donc que cela que nous voïons en Dieu. Voilà un grand retranchement du mot de TOUTES CHOSES.

Et afin qu'on ne croïe pas qu'il ait seulement aporté les essences des choses, les nombres & l'étenduë, pour des exemples des choses que nous voïons par lumiere, & par une idée claire; mais qu'il n'a pas prétendu qu'il n'y ait que cela seul que nous voïons en cette maniere, c'est à dire, que nous voïons en Dieu, il s'explique si clairement en la page suivante qu'il n'y a pas lieu de douter qu'il ne restreigne à ces trois choses ce que nous voïons en Dieu, ou, ce qui est la même chose, ce que nous connoissons par lumiere ou par idée claire. *Delà*, dit il, *on peut juger que c'est en Dieu ou dans une nature immuable, que l'on voit tout ce qu'on connoit par lumiere ou idée claire;* c'est donc à cela qu'il restreint ce que l'on voit en Dieu *non seulement, parce qu'on ne voit par lumiere que les nombres, l'étenduë* ET LES ESSENCES DES ESTRES, *lesquelles ne dépendent point d'un acte libre de Dieu, ainsi que j'ai*

j'ai dit ; mais encore parce qu'on connoit ces choses d'une maniere trés parfaite. Or toutes les creatures que Dieu a faites dépendent d'un acte libre de Dieu : donc en s'arrêtant à ce qu'il dit en cet endroit là, qui contient ses dernieres pensées sur cette matiere, on en doit conclure que nous ne voïons en Dieu aucun des ouvrages de Dieu.

Mais comment accorder cela avec ce quil dit dans le chapitre même où il commence à parler à fond de cette matiere, & à prouver, *que nous voïons toutes choses en Dieu.* C'est le 6. de la 2. part. du 3. livre. *Il est*, dit-il, *absolument necessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il* A CREEZ ? *puisqu'autrement il n'auroit pu les produire...... Il est donc certain que l'Esprit peut voir en Dieu* LES OUVRAGES DE DIEU *suposé que Dieu veuille bien lui decouvrir ce qu'il y a en Dieu qui les represente.* Et un peu plus bas : *Nous croïons aussi que l'on connoit en Dieu les choses changeantes & corruptibles quoique S. Augustin ne parle que des choses immuables & incorruptibles, parce qu'il n'est pas necessaire pour cela de mettre quelque imperfection en Dieu ; puisqu'il suffit que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui qui a raport à ces choses.* C'étoit donc en ce tems-là *les ouvrages de Dieu, les êtres que Dieu a creez, les choses changeantes & corruptibles*, aussi bien que

que les immuables & incorruptibles, que nous voïons en Dieu. Et maintenant ce n'est plus cela : nous n'y voïons plus que ce qui ne dépend point des actes libres de Dieu d'où ont dépendu certainement tous les êtres qu'il a creez.

Je ne voi pas même qu'il demeure ferme & constant dans la restriction qu'il fait des choses que l'on voit en Dieu, quand il les reduit *aux nombres, à l'étenduë, & à l'essence, des êtres*. Car dans le 7 chap. de la 2. partie du 3. livre il dit qu'il y a 4. manieres, par lesquelles notre esprit connoit les choses : 1. par elles mêmes : 2. par leurs idées (c'est à dire, par des êtres representatifs, qui, selon lui, ne se trouvent qu'en Dieu:) 3. par conscience ou sentiment interieur : 4. par conjecture. Or il ne met que les corps *& les proprietez des corps* dans cette 2. classe des choses qu'il prétend ne se pouvoir connoitre qu'en la 2. maniere, c'est à dire, par leurs idées, ce qui est la même chose que dêtre vues en Dieu. Et cela a raport à beaucoup d'autres endroits de son livre, où il reduit aux choses materielles ce que nous ne pouvons voir par soi-même, mais seulement par des êtres representatifs distinguez des perceptions. Il semble donc que selon cela il ne devroit pas mettre les nombres abstraits, qui sont l'objet de l'Arithmetique & de l'Algebre, entre les choses qui ne

peuvent

peuvent être vuës qu'en Dieu ; puisque ces sortes de nombres ne sont point *des corps*, ni *des proprietez des corps*, & qu'ils n'ont rien en eux-mêmes de materiel, pouvant également être apliquez aux choses spirituelles & corporelles.

Et en effet, je ne voi pas pourquoi, selon cet Auteur, les nombres abstraits ne pouroient être connus qu'en Dieu. Car, selon lui, il n'y a que les choses, qui ont besoin d'être vuës par des êtres representatifs, qui sont vuës en Dieu; & c'est seulement ce qui ne peut être intimement uni à notre ame, qui a besoin d'être vu par un être representatif. Or les nombres abstraits sont intimement unis à notre ame, puisqu'ils ne sont que dans notre ame; quoique les *choses nombrées*, pour parler ainsi, soient hors d'elle : donc les nombres abstraits n'ont pas besoin d'être vus en Dieu.

Je trouve une semblable variation au regard des véritez immuables & éternelles. Il dit en quelques endroits qu'on ne les voit point en Dieu, & en d'autres qu'on les y voit.

Il déclare, (en la p. 203.) *que son sentiment n'est pas que l'on voïe en Dieu ces véritez, & qu'il n'est pas en cela de l'avis de S. Augustin. Nous ne disons pas*, dit-il, *que nous voïons Dieu en voïant les véritez éternelles, comme dit S. Augustin, mais en voïant les idées de ces véritez ; car les idées sont réelles, mais l'égalité entre ces idées, qui est la verité, n'est*

rien de réel. Quand, par exemple, on dit que du drap que l'on mesure à trois aunes, le drap & les aunes sont réelles, mais l'égalité entre les aunes & le drap n'est point un être réel, ce n'est qu'un raport qui se trouve entre les trois aunes & le drap. Lorsqu'on dit que 2. fois 2. font 4. les idés des nombres sont réelles, mais l'égalité qui est entr'eux n'est qu'un raport. On ne voit donc point en Dieu les véritez, parce que ce ne sont que des raports, & qu'un raport n'est rien de réel.

Mais je ne sai comment cela s'accorde avec ce qu'il dit en la p. 193. *Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des proprietez réelles, & que les unes different des autres.* Car peut-on nier que les raports n'aïent aussi des proprietez réelles, & que les uns ne different des autres? N'y en a-t-il point d'égaux & d'inégaux, de plus grands & de plus petits? Le raport de 3. à 4. n'est-il pas égal au raport de 15. à 20. Le raport de 3. à 5. n'est-il pas plus grand que le raport de 4. à 7. & le raport de 5. à 11. plus petit que le raport de 6. à 13. On ne peut donc pas dire qu'un raport ne soit *rien de réel*. Que si on dit que ce n'est pas un *être réel*, en prenant le mot *d'être* pour celui de *substance*, les nombres abstraits ne sont pas non plus des *êtres réels*. Car trois aunes entant qu'*aunes* sont un *être réel*. Mais le nombre de 3. abstrait de toutes les choses *nom-*

brées

brées, pour parler ainsi, n'est point un *être réel*, n'étant point hors de notre pensée; & ainsi on ne voit pas que ce soit quelque chose de plus réel qu'un raport. Pourquoi donc y auroit-il plutôt des *idées de nombres* que des *idées de raports*?

Quoiqu'il en soit, selon ce qu'il dit en cet endroit, on ne voit point en Dieu, ni les raports ni les veritez, parce que ce ne sont que des raports. Cependant il semble dire le contraire dans les Eclaircissemens (p. 535.) *Je voi*, dit-il, *que deux fois deux font quatre*, *qu'il faut preferer son ami à son chien*; *& je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde*, *qui ne le puisse voir aussi-bien que moi. Or je ne voi point ces véritez dans l'esprit des autres*, *comme les autres ne le voïent point dans le mien: il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire*, *& tout ce qu'il y a d'intelligences*. N'est-ce pas dire que chacun de nous ne voïant pas ces choses dans l'esprit des autres, nous les voïons tous en Dieu. Or il vient de dire que *deux fois deux font* 4. n'est qu'un raport, & la preference de mon ami à mon chien n'est qu'un raport aussi. On voit donc les raports en Dieu selon ce dernier endroit.

CHAPITRE XIII.

Qu'il a varié aussi dans l'explication des manieres dont nous voïons les choses en Dieu. Que la premiere étoit par les Idées. Qu'il ne s'en est départi qu'en niant qu'il y ait dans le monde intelligible des Idées qui representent chaque chose en particulier, ce qui ne se peut nier sans erreur.

IL a encore bien plus varié, en expliquant la maniere dont il prétend que nous voïons les choses en Dieu. Après en avoir proposé une dans le ch. 6 de la 2. partie du 3. livre, il s'en retracte dans les Eclaircissemens; & il y prend un tour tout different qu'il a cru meilleur, quoiqu'il soit incomparablement plus mauvais, & moins propre à nous faire entendre ce qu'il veut que nous croïons de l'union de notre ame avec Dieu, pour voir en lui toutes choses.

On en jugera en comparant ensemble ces deux endroits : voici le premier, p. 200. Après avoir suposé deux choses très-vraïes: l'une, *que Dieu a en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créez* : l'autre, *que Dieu est très-intimement uni à nos ames par sa presence*, il en conclut *que l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, suposé que Dieu veüille bien*

bien lui découvrir ce qu'il y a en lui qui les represente. Remarquez cette condition, elle enferme deux choses. L'une, que Dieu veüille découvrir à l'homme ce qu'il supose sans fondement lui être nécessaire, pour connoître les ouvrages de Dieu. L'autre, que ce que Dieu lui doit découvrir pour cela, est ce qui en Dieu represente chacun de ses ouvrages, c'est-à-dire, les idées selon lesquelles il les a faits, comme S. Augustin l'enseigne, & S. Thomas après lui. On ne doute pas que si Dieu vouloit découvrir à l'homme ses divines idées pendant cette vie, ce ne lui fût un moïen de connoître les créatures très-parfaitement ; mais on nie qu'il n'ait point d'autre moïen de les lui faire connoître : & il y a bien des raisons qui font voir qu'il n'use point de ce moïen pour nous en donner la connoissance ; sur-tout pendant cette vie. Car il faudroit pour cela qu'il se fît voir à nous face à face, comme il se fait voir aux Bien-heureux.

Il a bien prévu cette objection : & voici ce qu'il dit pour la prevenir (p. 200.)

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les Esprits voïent l'essence de Dieu de ce qu'ils voïent toutes choses en Dieu de cette maniere ; parce que ce qu'ils voïent est très-imparfait, & que Dieu est très-parfait. Ils voïent de la matiere divisible, figurée, &c. & en Dieu il n'y a rien qui soit divisible ou figu-

ré ; car Dieu est tout être, parce qu'il est infini & qu'il comprend tout : mais il n'est aucun être en particulier. Cependant ce que nous voïons n'est qu'un ou plusieurs êtres en particulier, & nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu, qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes que les idées representent : car, lorsqu'on voit un quarré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré, qui est unie à l'esprit, mais seulement le quarré qui est au dehors.

S'il pouvoit y avoir quelque vrai-semblance dans une opinion mal fondée, c'est tout ce qu'on pouroit dire de mieux, pour ne rien attribuer à Dieu qui soit indigne de lui, suposé qu'il ait voulu se servir de ces *êtres representatifs*. Mais c'est mal connoître notre esprit, que de s'imaginer qu'une idée, qui seroit en Dieu, & que notre esprit ne verroit pas, lui pût servir à connoître ce que cette idée represente. C'est comme qui diroit que le portrait d'un homme, que je ne connoîtrois que de réputation, étant mis si proche ou si loin de mes yeux que je ne le pourois voir, ne laisseroit pas de me pouvoir servir à connoître le visage de cet homme.

C'est peut-être aussi ce qui lui a fait abandonner cette voïe, pour en prendre une autre qui lui fait éviter cet inconvenient, mais qui le fait tomber

tomber en plusieurs infiniment plus grands, comme nous le verrons plus bas.

Mais je me contenterai de considerer ici, que voulant changer sa premiere maniere de voir les choses en Dieu il l'a fait en niant une chose très-véritable, qu'il avoit reconnuë auparavant. Car il avoit assez fait entendre que cette maniere consistoit en ce que Dieu nous découvroit *chacune de ses idées*. Et c'est dequoi il ne veut plus demeurer d'accord dans ses Eclaircissemens, comme il le déclare en ces termes, (p. 548.)

Lorsque j'ai dit que nous voïons les differens corps, par la connoissance que nous avons des perfections de Dieu, qui les representent, je n'ai pas prétendu précisement qu'il y eût en Dieu certaines idées particulieres, qui representassent chaque corps en particulier: ce qui a raport à ce qu'il avoit dit auparavant: *Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel raport avec le monde materiel & sensible, qu'il y ait, par exemple, un soleil, un cheval, un arbre, intelligible, destiné à nous representer le soleil, un cheval & un arbre.*

Et moi je dis qu'en ôtant le mot de *nous* (car les idées de Dieu ne sont pas pour nous rien representer, au moins tant que nous sommes en cette vie, mais c'est à Dieu même, selon notre maniere de concevoir, qu'elles representent ses ouvrages) ôtant donc ce mot de *nous*,

je

je soutiens que ce n'est pas une imagination, mais une certitude, *que le monde intelligible a un tel raport avec le monde materiel & sensible, qu'il y a, par exemple, un soleil, un cheval, un arbre, intelligible, qui represente un soleil, un cheval, un arbre.* Et il est impossible que cela ne soit pas ainsi.

Car le monde intelligible n'est autre chose que le monde materiel & sensible, entant qu'il est connu de Dieu, & qu'il est representé dans ses divines idées. Et par conséquent il est impossible qu'il n'y ait pas un parfait raport de l'un à l'autre, & que tout ce qui est materiellement dans le monde materiel ne soit pas intelligiblement dans le monde intelligible. C'est cela même que l'on doit entendre par les idées qu'on admet en Dieu, & qu'on ne peut pas n'y point admettre, dit S. Augustin; puisque pour les nier il faudroit croire que Dieu eût crée le monde sans raison & sans connoissance : de sorte que Platon, ajoûte ce Saint, a pu être le premier qui a donné le nom *d'idée* à ce que nous devons concevoir avoir été en Dieu, lorsqu'il a pris le dessein de créer le monde; mais ce qu'il a entendu par ce mot a toujours été reconnu par tous ceux, qui ont eu une véritable connoissance de Dieu. Or de cela même que les *idées* sont en Dieu la forme & l'exemplaire selon lequel il a créé chacun de ses ouvrages, parce qu'il n'y en a aucun, pour petit qu'il soit, qu'il n'ait créé

avec

avec une connoiſſance diſtincte de ce qu'il faiſoit, il faut bien néceſſairement qu'il y ait des idées particulieres, qui lui repreſentent non-ſeulement le ſoleil, un cheval, un arbre, mais le plus petit moucheron, & le plus petit globule de la matiere.

C'eſt une verité que l'on ne peut conteſter. S. Auguſtin l'établit en pluſieurs endroits. Dans la qu. 46. des 83. que nous venons de citer, après avoir dit que les *idées* ſont les formes, les notions, les raiſons, ſelon leſquelles Dieu a créé toutes choſes, il déclare expreſſément que chaque choſe a été créée ſelon ſon idée particuliere. Le latin exprime mieux ſa penſée qu'on ne peut faire en François : *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidiſſe? Quod ſi recte dici & credi non poteſt, reſtat ut omnia ratione ſint condita : nec eadem ratione homo quâ equus; hoc enim abſurdum eſt exiſtimare. Singula igitur propriis ſunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum eſt eſſe, niſi in mente Creatoris?*

S. Thomas à ſon ordinaire a ſuivi S. Auguſtin comme ſon Maître. Il fait une queſtion des idées dans la 1. Part. de ſa Somme. C'eſt la 15. qui n'a que 3. articles. Il prouve dans le 1. qu'il y a des idées en Dieu: dans le 2. qu'il y a pluſieurs idées : & dans le 3. que chaque choſe a ſon idée particuliere, & qu'il n'en faut excepter ni la matiere ni les individus,

comme

comme Platon semble l'avoir fait. Mais il est bon de voir de quelle sorte il explique dans l'article 2. comment il peut y avoir plusieurs idées en Dieu ; quoique l'idée soit la même chose que l'essence de Dieu, & que Dieu n'ait qu'une essence ; parce que cela nous servira à démêler beaucoup les choses que l'*Auteur de la Recherche de la Verité* a fort embroüillées.

„ Il est facile, dit-il, de concevoir en Dieu „ plusieurs idées, sans que cela repugne à sa „ simplicité. Il ne faut que considerer que „ l'idée d'un ouvrage est dans l'esprit de l'ou- „ vrier comme ce qui est conçu (*sicut quod* „ *intelligitur*) & non comme la forme par la- „ quelle il le conçoit (*& non sicut species, quâ* „ *intelligitur, quæ est forma faciens intellectum* „ *actu*) c'est-à-dire, comme la perception „ même, qui est la cause formelle, pour par- „ ler ainsi, de ce que l'esprit aperçoit actuel- „ lement son objet. Car l'idée d'une maison „ est dans l'esprit de l'Architecte comme une „ chose qu'il connoit, & à la ressemblance „ de laquelle il doit faire la maison materiel- „ le qu'il a entrepris de bâtir. Or il n'est pas „ contre la simplicité de l'entendement divin „ qu'il connoisse plusieurs choses ; mais il se- „ roit contre sa simplicité qu'il les connût par „ plusieurs perceptions. Et ainsi il y a plu- „ sieurs idées en Dieu, comme conçuës de

„ Dieu

„Dieu (*Unde plures Ideæ sunt in mente divi-
„na ut intellectæ ab ipso.*) Et on jugera que
„cela doit être ainsi, en considérant que
„Dieu connoît parfaitement son essence, &
„que par consequent il la connoît en toutes
„les manieres qu'elle peut être connuë. Or
„elle le peut être non-seulement en elle-mê-
„me, mais aussi entant qu'elle peut être par-
„ticipée par les créatures, selon quelque sor-
„te de ressemblance.

„Et chaque creature a sa propre forme ou
„nature, selon qu'elle participe en quelque
„chose à la ressemblance de l'essence divine.
„Entant donc que Dieu connoît son essence,
„comme imitable par une telle créature, il
„la connoît comme étant la propre notion ou
„raison, ou la propre idée de cette créature.
„Et ainsi des autres. On doit donc admettre
„en Dieu plusieurs *notions ou raisons* de plu-
„sieurs choses. Et c'est ce qui fait qu'on ad-
„met en Dieu plusieurs *idées*.

Et s'étant objecté *que l'art & la sagesse est aussi-bien en Dieu un principe de connoissance & d'action que l'idée, qu'il ne devoit donc point y avoir plusieurs idées, puisqu'il n'y a qu'un art divin, & qu'une sagesse divine*, il répond en ces termes. „Les mots d'art & de sagesse mar-
„quent en Dieu ce par quoi Dieu connoît
„*(quo Deus intelligit)* mais le mot d'idée mar-
„que ce que Dieu connoît (*quod Deus intel-*

„ *ligit.*) Or Dieu connoît plusieurs choses „ d'un seul regard, & non seulement ce qu'el- „ les sont en elles-mêmes, mais aussi selon ce „ qu'elles sont connuës : ce qui est connoître „ les notions & les raisons de plusieurs cho- „ ses. C'est ce qu'on voit dans un Architecte. „ Car, lorsqu'il a simplement dans son esprit „ la perception de la forme materielle d'une „ maison, on dit alors qu'il connoît une mai- „ son : mais, lorsqu'il s'aplique à considerer „ cette maison, entant qu'elle est dans son es- „ prit, c'est-à-dire, qu'il fait une reflexion „ expresse sur la perception qu'il en a par ce „ qu'il connoît cette maison (*ex eo quod intel-* „ *ligit se intelligere eam*) cette premiere per- „ ception, qui étoit auparavant *id quo intel-* „ *ligitur*, devenant par cette reflexion *id quod* „ *intelligitur*, on dit alors qu'il a *l'idée* de cet- „ te maison. Or Dieu ne connoît pas seule- „ ment plusieurs choses par son Essence : mais „ il connoît qu'il connoît plusieurs choses par „ son Essence. Et c'est ce qu'on apelle connoî- „ tre plusieurs notions des choses, ou qu'il y „ a dans l'entendement divin plusieurs idées, „ entant que connuës : *Vel plures ideas esse* „ *in intellectu divino ut intellectas.*

On voit par là que S. Thomas ne prend pas le mot *d'idée* si generalement que je l'ai pris pour toute *perception*, qui comme telle est proprement *id quo intelligitur* (quoiqu'elle soit aussi

aussi en quelque sorte *id quod intelligitur* par la reflexion virtuelle qui lui est essentielle) mais qu'il le restreint à la perception, qui par une reflexion *expresse* sur notre connoissance est devenuë plus particulierement *id quod intelligitur*. Et c'est ce qui revient à ce que j'ai dit dans le chap. 6. pour expliquer ce que c'étoit proprement que de voir les proprietez des choses dans leur idée. Si ce n'est qu'alors, c'est seulement une *idée* speculative : au lieu que celle qu'a un Architecte d'une maison qu'il veut bâtir, & qu'il considere souvent dans son esprit par une connoissance reflechie sur la premiere perception qu'il s'en est formée, est une idée pratique, qui est la même chose que la cause exemplaire. Mais on ne voit en tout cela ni trace ni vestige de ces *êtres representatifs*, qui précedent toutes les *perceptions*, & que l'on s'imagine qui sont nécessaires à notre esprit afin qu'il en puisse avoir.

Et ce qui est encore plus considerable est, que ce Saint reconnoit que Dieu voit par une seule & unique vuë toutes les choses, & selon ce qu'elles sont en son entendement divin, & selon ce qu'elles sont en elles-mêmes : *Deus uno intellectu intelligit multa: & non solum secundùm quod in seipsis sunt, sed etiam secundùm quod intellecta sunt.* Et il paroit qu'il regarde la premiere sorte de perception comme une preuve de la seconde. D'où il s'ensuit que

les choses sont *objectivement* en Dieu telles qu'elles sont en elles-mêmes ; & que par consequent une chose peut être objectivement en Dieu, c'est-à-dire, être connuë de Dieu, sans qu'elle y soit formellement. Car un crapaut, une chenille, une araignée, sont objectivement en Dieu, puisqu'il les connoit, quoique l'on ne puisse dire qu'il y ait en Dieu formellement des crapaux, des chenilles, des araignées. Et néanmoins nous allons voir que c'est, pour n'avoir pas bien distingué ces choses, que l'*Auteur de la Recherche de la Verité* argumente encore très-souvent *à dicto secundum quid addictum simpliciter*, en raisonnant presque toujours en cette maniere : *Dieu connoit une telle chose : or Dieu ne connoit rien que dans lui-même : donc une telle chose est en Dieu.* Car être en Dieu se peut entendre dans cette conclusion ou *objectivement*, ou *formellement*. Si l'on l'entend *formellement*, c'est le sophisme que je viens de marquer, *à dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Car il ne s'ensuit pas qu'une pierre soit *formellement* dans mon esprit, parce que je la connois, mais il s'ensuit seulement qu'elle y est *objectivement*. Et si ce n'est que cela que l'on entend quand on conclut : *Donc une telle chose est en Dieu*, c'est-à-dire, *qu'elle y est objectivement*, c'est badiner que de raisonner de la sorte. Car c'est ne conclure que ce qui est déja dans la

majeu-

majeure : n'y aïant point de difference entre dire *que Dieu connoit une telle chose, & qu'une telle chose est objectivement en Dieu.*

CHAPITRE XIV.

Seconde maniere de voir les choses en Dieu : qui est de les voir dans une Etenduë intelligible infinie, *que Dieu renferme. Que ce que l'on dit sur cela, ou est tout à fait indigne de Dieu, ou se contredit manifestement.*

NOus venons de voir que l'*Auteur de la Recherche de la Verité*, demeurant toujours ferme dans la pensée que nous voïons toutes choses en Dieu, a varié dans l'explication de la maniere dont cela se fait. Car, aïant cru d'abord que nous voïons chaque chose par l'idée particuliere qu'elle a en Dieu, il a depuis changé de sentiment, en déclarant (p. 548.) *qu'il n'a pas prétendu* (il devoit plutôt dire qu'il ne prétend plus) *qu'il y eût en Dieu certaines idées particulieres, qui representassent chaque corps en particulier : mais que nous voïons toutes choses en Dieu par l'aplication que Dieu fait à notre esprit de l'étenduë intelligible infinie en mille manieres differentes.*

C'est donc ce qui reste à examiner si cette seconde maniere de voir les choses en Dieu, qui

qui est de les voir *dans une étenduë intelligible infinie, que Dieu renferme*, est plus vraisemblable que l'autre.

Mais, pour en pouvoir bien juger, il faut l'écouter lui-même expliquer comment il prétend que cela se fait. Et il faut remarquer avant toutes choses que ce qui l'a fait entrer dans cette nouvelle pensée est une objection, qu'on lui a faite en ces termes.

„ OBJECTION. * *Il n'y a rien en Dieu de „ mobile, il n'y a rien de figuré. S'il y a un soleil dans le monde intelligible, ce soleil est „ toûjours égal à lui-même: & le soleil visible „ paroit plus grand, lorsqu'il est proche de l'orison, que lorsqu'il en est fort éloigné: donc „ ce n'est pas ce soleil intelligible que l'on voit. „ Il en est de même des autres créatures: donc „ on ne voit point en Dieu les ouvrages de „ Dieu.* Et voici comme il y répond.

„ Pour répondre à tout ceci, il suffit de „ considerer que Dieu renferme en lui-mê„me une étenduë intelligible infinie; car „ Dieu connoit l'étenduë, puisqu'il l'a faite, „ & il ne la peut connoître qu'en lui même. „ Ainsi, comme l'esprit peut apercevoir une „ partie de cette étenduë intelligible que „ Dieu renferme, il est certain qu'il peut „ apercevoir en Dieu toutes les figures; car „ toute étenduë intelligible finie est nécessai-

„ rement

* P. 547.

„ rement une figure intelligible, puisque la
„ figure n'est que le terme de l'étenduë. De
„ plus cette figure d'étenduë intelligible &
„ generale devient sensible & particuliere par
„ la couleur, ou par quelqu'autre qualité sen-
„ sible que l'ame y attache; car l'ame répand
„ presque toujours sa sensasion sur l'idée qui
„ la frape vivement. Ainsi il n'est point néces-
„ saire qu'il y ait en Dieu de corps sensibles,
„ ou de figures dans l'étenduë intelligible,
„ afin que l'on en voïe en Dieu, ou afin que
„ Dieu en voïe, quoiqu'il ne considere que
„ lui même. Si l'on conçoit aussi qu'une figu-
„ re d'étenduë intelligible, renduë sensible
„ par la couleur, soit prise successivement des
„ differentes parties de cette étenduë infinie:
„ ou si l'on conçoit qu'une figure d'étenduë
„ intelligible puisse tourner sur son centre, ou
„ s'aprocher successivement d'une autre, on
„ aperçoit le mouvement d'une figure sensi-
„ ble ou intelligible, sans qu'il y ait même de
„ mouvement dans l'étenduë intelligible. Car
„ Dieu ne voit point le mouvement des corps
„ dans sa substance, ou dans l'idée qu'il en a
„ lui-même; mais seulement par la connois-
„ sance qu'il a de ses volontez à leur égard. Il
„ ne voit même leur existence que par cette
„ voïe, parce qu'il n'y a que sa volonté qui
„ donne l'être à toutes choses. Les volontez
„ de Dieu ne changent rien dans sa substan-

„ ce:

„ ce : elles ne la meuvent pas. Peut-être que „ l'étenduë intelligible est immobile en tout „ sens, même intelligiblement. Mais, quoi- „ que nous voïons que cette étenduë intelli- „ gible, immobile ou non, elle nous paroit mo- „ bile, à cause du sentiment de couleur, ou de „ l'image confuse qui reste après le sentiment, „ laquelle nous attachons successivement à „ diverses parties de l'étenduë intelligible, „ qui nous sert d'idée, lorsque nous voïons ou „ que nous imaginons, le mouvement de quel- „ que corps: on peut comprendre par les cho- „ ses que je viens de dire, pourquoi on peut „ voir le soleil intelligible, tantôt grand, & „ tantôt petit, quoiqu'il soit toujours le mê- „ me à l'égard de Dieu. Car il suffit pour cela „ que nous voïons, tantôt une plus grande „ partie de l'étenduë intelligible, & tantôt „ une plus petite, & que nous aïons un senti- „ ment vif de lumiere pour attacher à cette „ partie d'étenduë. Or, comme les parties de „ l'étenduë intelligible sont toutes de même „ nature, elles peuvent toutes representer „ quelque corps que ce soit.

Je ne sai, Monsieur, que vous dire d'un tel discours : j'en suis effraïé. Car je trouve qu'il enferme tant de broüilleries & de contradictions, que toute ma peine sera d'en démêler les équivoques, & d'en découvrir les parologismes.

I. J'ai

I. J'ai déja ruiné par avance celui qui en est le principal fondement, en faisant voir en quel sens on peut dire que ce que Dieu connoit est en Dieu. Car tout ce discours roule sur cette étrange hypothese : que *Dieu renferme en lui-même une étenduë intelligible infinie*. Et toute la preuve qu'il en aporte est *que Dieu connoit l'étenduë, puisqu'il l'a faite, & qu'il ne la peut connoître qu'en lui-même.* Il n'y a rien qu'on ne mette en Dieu par un semblable raisonnement ; puisque j'aurai autant de sujet de dire : *Dieu renferme en lui-même des millions de moucherons & de puces intelligibles. Car il les connoit puisqu'il les a faits*. Et il ne les peut *connoître qu'en lui-même*.

II. Mais tous ces argumens sont de purs sophismes, car de cette majeure : *Dieu connoit tout en lui-même*, on n'en peut rien conclure qu'en cette maniere :

Or Dieu connoit l'étenduë, les moucherons, les puces, les crapaux & toutes les autres créatures ;

Donc il connoit toutes choses en lui-même.

Mais c'est un manifeste paralogisme que d'en conclure absolument :

Donc toutes choses sont en Dieu *étenduës*, moucherons, puces, crapaux, & il les renferme en lui-même.

III. Pour en tirer cette derniere conclu-

sion, comme fait l'*Auteur de la Recherche de la Verité*, au regard de l'étenduë, il faudroit que la Majeure fût : *Dieu ne connoît que ce qui est en lui* : mais c'est ce qui ne se peut dire sans erreur. Car Dieu connoit, & ce qui est en lui, & ce qui est hors de lui, puisqu'il se connoît soi-même, & qu'il connoit aussi les créatures qu'il a produites au dehors. S. Thomas en fait un article de sa Somme, 1. Part. Qu. 14. art. 5. *Utrùm Deus cognoscat alia à se*; „ & il conclut qu'il est nécessaire que Dieu „ connoisse autre chose que lui-même. Car „ il ne pouroit pas se connoître parfaitement, s'il ne connoissoit à quoi sa puissance s'étend. Or elle s'étend à beaucoup de „ choses HORS DE LUI, puisqu'il en est la „ cause. Et de plus l'essence de la premiere „ cause, qui est Dieu, est d'être l'intelligence même : *ipsum intelligere* : Donc les effets, „ qui sont en Dieu comme dans leur cause, „ sont nécessairement en lui en la maniere „ que le doit être ce qui est dans une intelligence, c'est-à-dire, qu'ils en sont connus.

Il explique ensuite de quelle maniere Dieu voit les choses qui sont hors de lui, & en quoi differe la vuë qu'il a de lui-même de „ celle „ qu'il a des créatures : c'est qu'il se voit, dit-„ il, en lui-même, parce qu'il se voit par son „ essence : mais il voit les choses qui sont dif-„ ferentes de lui, c'est-à-dire, les créatures,

„ non

„ non en elles-mêmes, mais en lui-même, en-
„ tant que son essence contient la ressemblan-
„ ce de toutes les choses ausquelles il a donné
„ l'être.

Et sur ce qu'il s'étoit objecté cette parole de S. Augustin : *Deus extra seipsum nihil intuetur*. Il dit que cela ne se doit point entendre en ce sens que Dieu ne voïe rien de ce qui est hors de lui, mais seulement qu'il ne voit qu'en lui-même ce qu'il voit qui est hors de lui. Et en effet ce que dit S. Augustin en l'endroit cité dans la 1. objection de S. Thomas, qui est la 46. qu. des 83. n'a garde de signifier *que Dieu ne voit point ce qui est hors de lui* (d'où il sembleroit qu'on auroit lieu de conclure, comme fait notre ami, qu'il faut qu'une chose soit en Dieu, puisqu'il la connoit) puisqu'il dit seulement que Dieu n'a point cherché hors de lui des exemplaires, qu'il ait eu besoin de voir pour faire toutes les choses qu'il a créées : *Non enim extra se quicquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat ; nam hoc opinari sacrilegium est.*

S. Thomas pousse encore cela plus avant dans l'art. suivant. Car il y refute comme une erreur l'opinion de ceux, qui disoient que Dieu ne connoit les créatures que selon la notion génerale *d'êtres*, & non selon ce que chacune est en elle même, & entant qu'elles sont differentes les unes des autres. Et il soûtient

que, quoiqu'il les connoisse dans soi & par son essence, il les connoit néanmoins chacune par une connoissance particuliere, parce que l'essence divine a tout ce que chacune a de perfection, & quelque chose de plus infiniment. *Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscunque rei alterius, & adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere.*

Et dans la réponse à la premiere objection il découvre l'illusion où notre ami tombe presque toûjours dans cette matiere. C'est qu'il regarde ordinairement comme deux choses oposées: *Connoître les choses selon l'être intelligible, qu'elles ont dans l'entendement de celui qui les connoit; & les connoître selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, & hors de l'entendement.* Mais ce Saint montre fort bien que cela est si peu oposé, que ce dernier est une suite du premier. Car, quoique quelqu'un connoisse un objet selon l'être intelligible qu'il a dans l'entendement, cela n'empêche pas qu'il ne le connoisse en même-tems selon ce qu'il est hors de l'entendement. Ainsi je connois une pierre selon l'être intelligible qu'elle a dans mon entendement, quand je connois que je la connois; & néanmoins je connois en même-tems cette pierre selon ce qu'elle est en elle-même, & selon sa propre nature. Et comme il ne dit tout cela que pour expliquer comment Dieu ne laisse

se pas de voir les créatures en elles-mêmes, & d'une connoissance propre, quoiqu'il les voïe dans son essence, on peut juger de là si c'est parler en Theologien que de dire, comme fait notre Ami en la p. 498. *Dieu voit qu'il y a des espaces entre les corps qu'il a créez : mais il ne voit pas ces corps ni ces espaces par eux-mêmes. Il ne les peut voir que par des corps & par des espaces intelligibles.* Il y a dans ces paroles quelque chose de misterieux, qui les a pu faire recevoir avec respect par beaucoup de gens. Mais ces misteres disparoîtront sitôt qu'on aura donné la vraïe notion au mot d'*intelligible*, & qu'on ne l'aura pas laissé dans une obscurité qui fait, ou qu'on ne conçoit rien distinctement, ou que l'on conçoit tout autre chose que ce qu'on dévroit concevoir, quand on lit ces grands mots : *Corps intelligibles*, *Espaces intelligibles*, *Soleil intelligible*, *Etenduë intelligible*. Car un Soleil intelligible n'est autre chose, selon ce que nous venons de voir dans S. Thomas, que le Soleil materiel selon ce qu'il est dans l'entendement de celui qui le connoit : *Secundum esse quod habet in cognoscente*: ce qui n'a garde d'être oposé à ce qu'il est en lui-même, sur-tout au regard de Dieu; puisque la connoissance de Dieu étant très-parfaite, il ne peut connoître chaque chose que selon ce qu'elle est véritablement en elle-même. Il les connoit donc, comme dit le même Saint, *& secundum*

esse

esse intelligibile quod habent in cognoscente, & secundum esse quod habent extra cognoscentem. Il n'est donc pas vrai que Dieu ne voïe les espaces entre les corps qu'il a créez que par des corps & par des espaces intelligibles ; & qu'il ne puisse voir ces corps & ces espaces par eux-mêmes, à moins que ce *par eux-mêmes* ne soit un équivoque qui détourne l'esprit à un sens dont il ne s'agit point. Car, si *par eux-mêmes* se raporte *ad rationem cognoscendi*, Dieu ne voit pas les corps par eux-mêmes, parce qu'il les voit dans son essence, & que son essence est ce qui les lui fait connoître. Mais, si *par eux-mêmes* se raporte *ad rem cognitam*, Dieu voit les corps par eux-mêmes, puisqu'il les voit selon ce qu'ils sont en eux-mêmes, & dans leur propre nature, & non seulement selon l'être intelligible qu'ils ont dans l'entendement divin. Et par conséquent ce dernier sens de *par eux-mêmes* étant le seul, qui puisse regarder l'engagement où il s'étoit mis de prouver *que Dieu voit qu'il y a des espaces qu'il a créez ; mais qu'il ne les voit que par des espaces intelligibles*, il est plus clair que le jour que cette proposition est insoutenable en bonne Theologie ; puisqu'en Dieu *les espaces intelligibles* ne sont autre chose que les espaces réels & materiels qu'il a mis entre les corps qu'il a créez, entant qu'ils sont connus de Dieu ; & que par consequent il est impossible que Dieu voïe ces espaces intelligi-
bles

bles qu'il ne voïe en même-tems les espaces réels & materiels qu'il a mis entre ces corps: bien-loin que la connoissance des premiers l'empêche de connoître les derniers.

4. De bonne foi je ne saurois deviner ce qu'il a voulu que nous entendissions par cette *étenduë intelligible infinie*, dans laquelle il prétend maintenant que nous voïons toutes choses; car il en dit des choses si contradictoires, qu'il me seroit aussi difficile de m'en former une notion distincte sur ce qu'il en dit, que de comprendre une montagne sans vallée. C'est une créature, & ce n'est pas une créature. Elle est Dieu, & elle n'est pas Dieu. Elle est divisible & elle n'est pas divisible. Elle n'est pas seulement éminemment en Dieu, mais elle y est formellement. Et elle n'y est qu'éminemment & non pas formellement.

C'est une créature, puisque c'est l'étenduë que Dieu a faite. Et c'est l'étenduë que Dieu a faite, puisqu'il prouve par-là que Dieu la connoit. *Dieu*, dit-il, *renferme en lui-même une étenduë intelligible infinie. Car Dieu connoit l'étenduë, puisqu'il l'a faite, & il ne la peut connoître qu'en lui-même.*

Et ce n'est pas une créature, puisque si cela étoit, en voïant les choses dans cette *étenduë intelligible infinie* nous ne les verrions que dans une créature, & son dessein est de montrer que nous les voïons en Dieu.

Et

Et par-là il faut qu'elle soit Dieu. Mais elle ne sauroit être Dieu ni un attribut de Dieu, par les mêmes raisons par lesquelles cet Auteur prouve en la p. 546. *que l'ame ne renferme pas l'étenduë intelligible, comme une de ses manieres d'être.* Car il ne faut que les apliquer à Dieu, pour voir sans peine qu'elles sont bien plus fortes pour exclure l'étenduë intelligible de la nature de Dieu, que pour l'exclure de celle de notre ame: ou, pour mieux dire, selon la vraïe notion de *l'étenduë intelligible*, que j'ai marquée dans le Chapitre precedent, ces raisons ne prouvent point que l'étenduë intelligible ne soit pas dans nôtre ame: & selon la notion confuse de cet Auteur, si elles prouvent que *l'étenduë intelligible* n'est pas dans notre ame, elles prouvent aussi qu'elle n'est pas en Dieu. Je commencerai par faire voir le premier.

On aperçoit, dit-il, *cette étenduë intelligible seule sans penser à autre chose, & l'on ne peut concevoir les manieres d'être, sans apercevoir le sujet ou l'être dont elles sont manieres.*

Resp. Je nie l'antecedent. Car *l'étenduë intelligible*, prise pour la perception de l'étenduë, ne sauroit se concevoir, sans que l'on conçoive en même-tems l'esprit qui l'aperçoit

On aperçoit cette étenduë intelligible, sans penser à son esprit.

Resp. C'est ce que je nie encore pour la raison que je viens de dire. Car on ne peut penser à l'étenduë

étenduë *intelligible*, sans penser à quelque esprit de qui elle est aperçuë ; puisque c'est cela même qui la fait apeller *intelligible*.

Cette étenduë intelligible étant bornée, fait quelque figure, & les bornes de l'esprit ne peuvent se figurer.

Resp. Elle fait une figure *intelligible*, qui peut-être aussi aisement dans notre esprit que l'étenduë *intelligible*. C'est-à-dire, que l'une & l'autre y est objectivement.

Cette étenduë intelligible ayant des parties, se peut diviser, & l'on ne voit rien en l'ame qui soit divisible.

Resp. Je répons qu'il n'y a rien en notre ame qui soit *formellement* divisible. Mais elle ne sauroit connoître l'étenduë, que l'étenduë avec toutes ses proprietez, *la divisibilité*, *la mobilité*, *&c.* ne soient en elle *intelligiblement*, c'est-à-dire, *objectivement*: & ainsi, de ce qu'elle est indivisible par sa nature, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne puisse renfermer en soi l'étenduë *intelligible*, quoique l'étenduë ne se puisse concevoir que divisible.

Que si c'est dans un autre sens que cet Auteur prend le mot *d'étenduë intelligible*, je soutiens que ces mêmes raisons doivent prouver que l'étenduë intelligible infinie ne peut être Dieu, c'est-à-dire, être un attribut de Dieu. Il ne faut pour cela que les reprendre.

On aperçoit, dit-il, *cette étenduë intelligi-*

ble seule sans penser à autre chose ; & l'on ne peut concevoir les manieres d'être, sans apercevoir le sujet ou l'être dont elles sont les manieres.

Mais on peut encore moins concevoir l'attribut d'un être, sans apercevoir l'être dont il est attribut. Donc, si Dieu renfermoit en lui-même *l'étenduë intelligible* comme un de ses attributs, on ne la pourroit concevoir sans concevoir Dieu: *or on la peut concevoir sans penser à autre chose :* donc elle n'est pas renfermée en Dieu comme un de ses attributs.

On aperçoit cette étenduë intelligible, sans penser à son esprit.

On l'aperçoit aussi sans penser à Dieu. Car il est certain que les Epicuriens & les Gassendistes ne pensent point à Dieu quand ils conçoivent l'espace où se promenent leurs atomes, comme une *étenduë intelligible infinie.*

On ne peut même concevoir que cette étenduë intelligible puisse être la maniere de son esprit.

On ne peut encore moins concevoir qu'elle puisse être Dieu, ou un attribut de Dieu.

Cette étenduë intelligible étant bornée fait quelque figure, & les bornes de l'esprit ne peuvent le figurer.

Cela est encore plus fort au regard de Dieu. Car on ne peut concevoir de bornes en Dieu : & quand on en feindroit, il est encore plus certain qu'elles *ne pouroient le figurer.*

Cette

Cette étenduë intelligible ayant des parties se peut diviser, & l'on ne voit rien en l'ame qui soit divisible.

Et n'est-il pas encore plus clair *qu'il n'y a rien en Dieu qui soit divisible* : Donc, s'il croit avoir droit de conclure par toutes ces raisons que *l'étenduë intelligible ne sauroit être une maniere d'être de notre esprit*, combien en a-t-on plus de conclure aussi qu'elle ne peut être Dieu ni un attribut de Dieu.

Et il ne faut pas s'imaginer que la qualité *d'infinie*, qu'il donne à cette *étenduë intelligible*, la rende moins indigne d'être admise en Dieu. L'infinité, qui convient à Dieu, n'a nul raport à l'infinité que l'on peut concevoir dans l'étenduë. Et bien-loin que cette derniere soit contenuë, dans l'idée de l'être parfait, cette idée ne l'exclut pas moins nécessairement ; qu'elle enferme nécessairement la premiere. Car plus une étenduë est vaste, quand ce seroit jusqu'à l'infini, plus elle a de parties réellement distinctes les unes des autres, ce qui répugne manifestement à la simplicité de Dieu, qui est un des principaux attributs de l'être parfait. Mais l'infinité, qui convient à Dieu, n'a garde de rien avoir qui répugne à cette idée ; puisque c'est au contraire la premiere chose que l'on y voit que l'être même, la plenitude de l'être, l'être sans bornes, & par consequent infini.

Il se trouve aussi que cette *étenduë intelligible infinie* est divisible, & non divisible. Elle est divisible, parce que ce qui fait essentiellement la divisibilité de l'étenduë n'est pas que l'une de ses parties soit actuellement séparée de l'autre, mais il suffit pour cela qu'une partie soit hors de l'autre, & ne soit pas l'autre. Or l'on nous vient de dire *qu'une figure d'étenduë intelligible peut être prise successivement des differentes parties de cette étenduë infinie.* On la conçoit donc comme divisible. Mais étant Dieu, comme elle le doit être, afin que ce soit voir les choses en Dieu que de les voir dans cette étenduë, elle ne sauroit être divisible, selon cet Auteur, puisqu'il est si certain, selon lui, que Dieu n'est pas divisible, que dans la p. 494. c'est une des choses sur lesquelles il dit que personne n'hésite à répondre: *Car qui hésite*, dit-il, *à répondre, lorsqu'on lui demande si Dieu est sage, juste, puissant; s'il est ou n'est pas triangulaire, divisible, mobile?*

5. Mais ce qui est de plus embarassant est de savoir si cette *étenduë intelligible infinie*, laquelle il prétend qui est en Dieu, puisqu'il dit que Dieu la renferme, y est *formellement* ou seulement éminemment. Cette distinction est nécessaire, pour expliquer comment les effets sont dans leurs causes. Il y en a qui croïent que chaque plante est dans le germe d'où elle sort selon ses parties, mais plus petites à proportion.

Et cet Auteur s'est déclaré pour ce sentiment, dans le ch. 6. du liv. 1. Si cela est, on peut dire que chaque plante est *formellement* dans le germe qui la produit. Mais il n'en est pas ainsi des créatures à l'égard de Dieu. Elles doivent être en lui comme dans leur cause : mais elles n'y peuvent pas être *formellement* ; car tout ce qu'elles ont d'être & de perfection est borné, & par-là est imparfait. Or il n'y a rien d'imparfait en Dieu. La matiere sur-tout est nécessairement par sa nature divisible & figurée, *& il n'y a rien en Dieu qui soit divisible ou figuré.* comme dit notre Auteur, p. 200. Ainsi les créatures devant être en Dieu comme dans leur cause, & n'y pouvant être *formellement*, on a été obligé de chercher un mot pour marquer la maniere dont elles y étoient ; & on n'en a point trouvé de plus propre que de dire qu'elles y étoient *éminemment* ; c'est-à-dire, d'une maniere plus noble qu'elles ne sont en elles-mêmes, & qui est dégagée de toutes les imperfections, qui sont inséparablement attachées à leur condition de Créatures, quand on les compare à la perfection infinie du souverain Etre. M. Descartes, qui n'étoit pas homme à se servir d'une distinction de l'Ecole, s'il ne l'avoit jugé bien fondée, se sert de celle-ci en plusieurs endroits de ses ouvrages, & sur-tout dans la réponse aux secondes objections, où il devoit parler avec plus d'exactitude, puisqu'il y entreprend

prend de prouver par la méthode des Geometres l'existence de Dieu, & la distinction réelle de notre ame d'avec notre corps. L'Auteur *de la Recherche de la Verité* ne se sert pas de ces mêmes mots, mais il s'explique en des termes qui reviennent au même sens, lorsqu'il dit *que Dieu est tout être parce qu'il est infini, & qu'il comprend tout; mais qu'il n'est aucun être en particulier.* D'où il conclut qu'encore que nous voïons toutes choses en Dieu (à ce qu'il s'est imaginé) *néanmoins nous ne voïons pas Dieu, parce que ce que nous voïons n'est qu'un ou plusieurs êtres, & que nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu, qui renferme tous les êtres.* A quoi se raporte ce qu'il avoit dit auparavant en la p. 198. *Que toutes les créatures, mêmes les plus terrestres, & les plus materielles, sont en Dieu, quoique d'une maniere* TOUTE SPIRITUELLE, ET QUE NOUS NE POUVONS COMPRENDRE.

Mais on est bien empêché de savoir en laquelle de ces deux manieres il a prétendu que Dieu renferme en lui-même cette *étenduë intelligible infinie*, dans laquelle il veut que nous voïons toutes choses. On voudroit bien que ce ne fût *qu'éminemment*; car cela pouroit ne rien marquer, qui ne fût digne de Dieu. On seroit seulement en peine de deviner pourquoi tous les corps, que Dieu a créez, & que nous avons besoin de voir, étant éminemment en

Dieu

Dieu, à plus juste titre que cette *étenduë intelligible infinie*, il n'auroit pas plutôt dit que chacun de ces corps étant éminemment en Dieu, c'est-là où nous les voïons, que de dire que nous les voïons tous dans cette *étenduë intelligible infinie*, s'il avoit cru qu'elle n'étoit, aussi bien que tous les corps particuliers, qu'*éminemment* en Dieu. C'est déja une raison qui fait croire qu'il a pensé qu'elle y étoit *formellement*, & non-seulement *éminemment*, mais que cela étoit suffisamment adouci par le mot d'*intelligible*, auquel je ne voi pas qu'on puisse donner aucun bon sens en cet endroit-là.

Mais cela paroît encore en ce que rien ne peut mieux marquer qu'une chose est *formellement* étenduë, & non-seulement *éminemment*, que quand on y met ce en quoi consiste le plus l'imperfection de l'étenduë, qui est d'avoir des parties distinctes réellement les unes des autres; de sorte qu'on y en peut prendre d'autres plus petites & d'autres plus grandes. Or c'est ce qu'il dit de son *étenduë intelligible infinie*, comme nous avons déja vu dans l'endroit que nous avons raporté.

C'en est une autre de ce qu'il opose l'étenduë aux corps sensibles & au mouvement, & qu'il ne veut pas que les corps sensibles, ni le mouvement même intelligible, soient en Dieu en la même maniere, qu'il s'est imaginé que cette *étenduë* y étoit. Cela est exprès pour les corps

sensibles.

sensibles. Car dans la même page, où il dit que Dieu renferme l'étenduë, il dit *qu'il n'y a point en Dieu de corps sensibles*, & qu'il n'est point nécessaire qu'il y en ait, afin qu'on en voïe en Dieu. Et pour le mouvement voici ce qu'il en dit au même endroit : *On peut*, dit-il, *apercevoir le mouvement d'une figure sensible, sans qu'il y ait même de mouvement dans l'étenduë intelligible. Car Dieu ne voit point le mouvement des corps dans sa substance, ou dans l'idée qu'il en a en lui-même ; mais seulement par la connoissance qu'il a de ses volontez. Il ne voit même leur existence que par cette voïe ; parce qu'il n'y a que sa volonté, qui donne l'être à toutes choses. Les volontez de Dieu ne changent rien dans sa substance : elles ne la meuvent pas. Peut-être que l'étenduë intelligible est immobile en tout sens, même intelligiblement.*

Je n'entens rien à tout cela, & je n'y trouve pas un mot de vrai. S'il n'y a point de mouvement dans *l'étenduë intelligible*, on peut bien voir le mouvement par une perception qu'on en a d'ailleurs, mais il est impossible qu'on le voïe dans cette étenduë.

La preuve qu'on en aporte, prise de la science de Dieu à l'égard du mouvement, est une fausse suposition. Dieu voit toutes choses dans son essence, & soi-même & les créatures ; & par conséquent il y voit le mouvement aussi-bien que l'étenduë. Il

Il n'eſt pas moins certain qu'il voit le mouvement par l'idée qu'il en a en lui-même. Car, comme nous l'avons déja montré il n'a rien fait dont il n'eût l'idée : or il a créé la matiere en mouvement, ſans quoi elle n'auroit été qu'une maſſe informe, dont il n'auroit pu faire aucun de ſes ouvrages : il a donc néceſſairement l'idée de la matiere en mouvement, non-ſeulement parce qu'il l'a créée dans cet état, mais encore parce qu'il la conſerve toûjours dans le même état; puiſque c'eſt immédiatement par lui-même qu'il conſerve la même quantité de mouvement dans le monde, en le faiſant paſſer continuellement d'un corps dans un autre. Il eſt donc impoſſible qu'il n'ait pas en lui-même l'idée du mouvement, puiſqu'il ne fait rien dont il n'ait l'idée comme je l'ai montré ci-deſſus par S. Auguſtin & par S. Thomas.

Il n'eſt pas vrai, ſelon cet Auteur même, que Dieu ne connoiſſe les mouvemens que par la connoiſſance de ſes volontez, qui les produiſent. Car il ſupoſe, dans ſon traité de la nature & de la Grace 1. Diſcours §. 13. *que Dieu découvrant dans les treſors infinis de ſa ſageſſe une infinité de mondes poſſibles, comme des ſuites néceſſaires des loix des mouvemens qu'il pouvoit établir, s'eſt déterminé à créer celui, qui auroit pu ſe produire & ſe conſerver par les voïes les plus ſimples.* Il a donc connu les loix

des mouvemens dans les tresors infinis de sa sagesse, avant que de les connoître dans ses volontez, puisque c'étoit avant qu'il se fut déterminé à créer le monde. Or il ne pouvoit pas connoître les loix des mouvemens, sans connoître les mouvemens. Il n'est donc pas vrai que ce n'est que dans la volonté, qu'il a euë de produire les mouvemens, qu'il connoît les mouvemens.

Je ne puis aussi deviner pourquoi il dit que les volontez de Dieu ne changent rien dans sa substance, & qu'elles ne la meuvent pas. Est-ce que si Dieu connoissoit les mouvemens par son essence ou substance, & non-seulement par ses volontez, il seroit à craindre que sa substance n'en fut changée? Et pourquoi donc ne pense-t-on pas aussi que, si Dieu connoît l'étenduë par son essence, & non-seulement par sa volonté, il soit à craindre que son essence ne soit étenduë, ce qui n'est pas moins contraire à la nature de l'être infiniment parfait, que si elle étoit en mouvement. Je ne voi donc pas pourquoi l'étenduë en repos & immobile lui paroît plus digne d'être admise en Dieu que l'étenduë en mouvement ou mobile. C'est assurément qu'il n'a pas assez consulté *la vaste & immense idée de l'être infiniment parfait*, quand il en a eu ces pensées.

Mais ce qui me semble plus considérable, c'est qu'il paroit par-là qu'il veut que, pour-

vu que son *étenduë intelligible infinie* soit immobile, elle puisse être en Dieu d'une maniere en laquelle l'étenduë mobile & en mouvement n'y peut pas être non plus que les corps sensibles qu'il dit aussi n'être pas en Dieu. Or il ne peut avoir nié que l'étenduë mobile & en mouvement, aussi-bien que les corps sensibles, ne soient en Dieu *éminemment*, c'est-à-dire, de cette maniere *toute spirituelle*, & dégagée de toutes les imperfections, qui ne peuvent manquer de se trouver dans les créatures, selon laquelle il avouë en un autre endroit *que les choses les plus materielles & les plus terrestres sont en Dieu.* Il faut donc ou qu'il se soit contredit, ou qu'il ait prétendu que *l'étenduë intelligible infinie* n'étoit pas seulement en Dieu *éminemment*, mais qu'elle y étoit aussi *formellement*: ou bien qu'il ait mis hors de Dieu cette *étenduë intelligible infinie*, comme Aristote a cru que Platon y avoit mis ses idées, n'aïant pas assez pris garde que c'étoit en Dieu, & non pas hors de Dieu, qu'il la devoit mettre, puisqu'il n'y avoit eu recours que faute d'autre meilleur moïen de nous faire voir toutes choses en Dieu. Quoi-qu'il en soit, on ne peut gueres faire concevoir plus grossierement une étenduë *formelle* en ce qui est de l'étenduë, qu'il fait celle-là quoiqu'il la nomme *intelligible*. Il est seulement vrai qu'il en a voulu ôter, je ne sai pourquoi, une

des principales proprietez de l'étenduë que Dieu a créée, qui est la mobilité, & qu'il lui a plu la considerer comme l'espace de Gassendistes qu'ils veulent aussi qui soit immobile. Mais je ne vois pas, comme je le viens de montrer; que cela la rende plus capable d'être admise en Dieu; & je m'en vas faire voir dans le chapitre suivant que cela la rend beaucoup plus incapable de nous servir *d'être representatif* pour y voir tous les corps & tous les nombres.

CHAPITRE XV.

Que l'étenduë intelligible infinie ne nous sauroit être un moïen de voir les choses que nous ne connoissons pas, & que nous voudrions connoître.

ON vient de voir dans l'article precedent que rien n'est plus intelligible que cette *étenduë intelligible infinie*, que cet Auteur a inventée pour nous donner moïen de voir les choses en Dieu, s'étant persuadé sur de faux principes, que nous ne pouvions voir autrement aucun des objets qui sont hors de nous.

Mais ce qui n'est pas moins étrange est qu'il ait si mal rencontré dans ce pretendu moïen de voir les choses en Dieu, qu'en lui accordant tout ce qu'il supose. Il est impossible que cette

cette *étenduë intelligible infinie*, dans laquelle il prétend que nous devons voir toutes choses, nous soit un moïen d'en voir aucune de toutes celles que nous ne connoîtrions pas, & que nous voudrions connoître.

Je commence par les nombres ; car il les met entre les trois choses que nous ne voïons qu'en Dieu, parce que nous *les voïons par lumiere, & par une idée claire.* Je voudrois bien savoir quel est le nombre, qui étant divisé par 28. il reste 5. & étant divisé par 19. il reste 6. & étant divisé par 15. il reste 7. c'est-à-dire que je voudrois bien savoir l'année de la Periode Julïenne, qui a ces 3. caracteres, 5. du Cycle solaire, 6. du Nombre d'or, & 7. de l'Indiction. A quoi, je vous prie, me pouroit servir, pour connoître ce nombre, *l'étenduë intelligible infinie* entierement unie à mon ame. Me dira-t-on que tous les nombres y sont, parce qu'on la peut distinguer par l'esprit en une infinité de parties. Cela veut dire que tous les nombres y seront, quand mon esprit les y aura mis. Mais, quand ils y seroient, comme dans un livre où tous les nombres seroient comptez depuis un jusqu'à cent millions (car je suis certain que le nombre que je cherche ne va pas jusques-là) me seroit-ce un grand avantage pour le trouver? Non certainement. Car, quand je me résoudrois à parcourir tous ces nombres, jusqu'à ce que je l'eusse rencontré,

tré, ce seroit inutilement; parce que, ne le connoissant pas, je ne pourois pas savoir si je l'aurois rencontré, ou non. Mais peut-être aussi que cette *étenduë intelligible infinie* n'est que pour les corps, & qu'il y a quelqu'autre moïen de voir les nombres en Dieu, dont il ne s'est pas encore expliqué. Voïons donc si elle sera de plus grand usage pour les corps & pour les figures, que je ne connoîtrois pas encore, & que je voudrois bien connoître. On m'assure qu'oüi, & on le prouve en trois manieres.

La premiere est que, comme *l'esprit peut apercevoir une partie de cette étenduë intelligible que Dieu renferme, il est certain qu'il peut apercevoir en Dieu toutes les figures : car toute étenduë intelligible finie est nécessairement une figure intelligible finie; puisque la figure n'est que le terme de l'étenduë.*

La 2. *que cette figure d'étenduë intelligible & génerale devient sensible & particuliere par la couleur, ou par quelqu'autre qualité sensible que l'ame y attache.*

La 3. *est que, si l'on conçoit qu'une figure d'étenduë intelligible, renduë sensible par la couleur, soit prise successivement des differentes parties de cette étenduë infinie ou si l'on conçoit qu'une figure d'étenduë intelligible puisse tourner sur son centre, ou s'aprocher successivement d'une autre, on aperçoit le mouvement d'une figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait mê-*

me de mouvement dans l'étenduë intelligible.

Je ne saurois croire que l'on ne voïe tout d'un coup que tous ces moïens, bien-loin de me pouvoir donner la connoissance de ce que je ne connoîtrois pas, suposent nécessairement que je le connois déja, & qu'à moins que je ne le connusse, ils ne me sauroient être d'aucun usage. Mais vous me permettrez, Monsieur, de rendre cela plus sensible par le conte suivant, que vous prendrez comme il vous plaira, pour une histoire, ou pour une parabole.

Un excellent Peintre, qui avoit autrefois bien étudié, & qui étoit aussi habile en sculpture, avoit un si grand amour pour S. Augustin, que s'entretenant un jour avec un de ses amis il lui témoigna qu'une des choses qu'il souhaiteroit plus ardemment seroit de savoir au vrai, si cela se pouvoit, comment étoit fait ce grand Saint. Car vous savez, lui dit-il, que nous autres peintres desirons passionnément d'avoir les visages au naturel des personnes que nous aimons. Cet ami trouva comme lui cette curiosité fort loüable ; & il lui promit de chercher quelque moyen de le contenter sur cela. Et, soit que ce fut pour se divertir, ou qu'il eut eu quelqu'autre dessein, il fit aporter le lendemain chez le Peintre un grand bloc de marbre, une grosse masse de fort belle cire, & une toile pour peindre (car

pour

pour une palette, chargée de couleurs & de pinceaux, il s'attendit bien qu'il y en trouveroit.) Le Peintre étonné lui demanda à quel dessein il a fait aporter tout cela chez lui : C'est, lui dit-il, pour vous contenter dans le desir que vous avez de savoir comment étoit fait S. Augustin ; car je vous donne par là le moïen de le savoir. Et comment cela, repartit le Peintre ? C'est, lui dit son ami, que le véritable visage de ce Saint est certainement dans ce bloc de marbre, aussi-bien que dans ce morceau de cire : vous n'avez seulement qu'à en ôter le superflu, ce qui restera vous donnera une tête de S. Augustin tout-à-fait au naturel : & il vous sera aussi-bien aisé de la mettre sur votre toile en y apliquant les couleurs qu'il faut. Vous vous mocquez de moi, dit le Peintre. Car je demeure d'acord que le vrai visage de S. Augustin est dans ce bloc de marbre, & dans ce morceau de cire : mais il n'y est pas d'une autre maniere que cent mille autres. Comment voulez-vous donc qu'en taillant ce marbre pour en faire le visage d'un homme, & travaillant sur cette cire dans ce même dessein, le visage, que j'aurai fait au hazard, soit plutôt celui de ce Saint que quelqu'un de ces cent mille, qui sont aussi-bien que lui dans ce marbre, & dans cette cire. Mais, quand par hazard je le rencontrerois, ce qui est un cas moralement impossible, je n'en

serois

ſerois pas plus avancé ; car ne ſachant point du tout comment étoit fait S. Auguſtin, il ſeroit impoſſible que je ſuſſe ſi j'aurois bien rencontré ou non. Et il en eſt de même du viſage que vous voudriez que je miſſe ſur cette toile. Le moïen que vous me donnez pour ſavoir au vrai comment étoit fait S. Auguſtin eſt donc tout-à-fait plaiſant ; car c'eſt un moïen, qui ſupoſe que je le ſai, & qui ne me peut ſervir de rien ſi je ne le ſai.

Il ſembloit que l'ami n'eut rien à repliquer à cela. Mais comme ce Peintre eſt fort curieux, il lui demanda s'il n'avoit point le livre *de la Recherche de la Verité*. Il l'avoit, il l'alla querir, & le mit entre les mains de ſon ami, qui l'aïant ouvert, à la p. 547. reprit le diſcours en ces termes: Vous vous étonnez de l'invention que je vous ai donnée pour vous faire avoir le viſage de S. Auguſtin au naturel. Je n'ai fait en cela que ce qu'a fait l'Auteur de ce livre pour nous faire avoir la connoïſſance des choſes materielles, qu'il prétend que nous ne pouvons connoître par elles-mêmes, mais ſeulement en Dieu : & la maniere, dont il dit que nous les connoiſſons en Dieu, eſt par le moïen d'une *étenduë intelligible infinie* que Dieu renferme. Or je ne vois point que le moïen qu'il me donne pour voir dans cette étenduë une figure que j'aurois ſeulement oüi nommer, & que je ne connoîtrois

point, soit different de celui que je vous avois proposé, pour vous faire avoir le visage de S. Augustin au naturel. Il dit que, comme mon esprit peut apercevoir une partie de cette étenduë intelligible que Dieu renferme, il peut apercevoir en Dieu toutes les figures, parce que toute étenduë intelligible finie est nécessairement une figure intelligible. C'est aussi ce que je vous ai dit qu'il n'y a point de visage d'homme qu'on ne puisse trouver dans ce bloc de marbre en le taillant comme il faut. Mais est-il moins nécessaire de connoître cette figure (que j'ai suposé que je ne connoissois pas) pour prendre une partie de cette étenduë intelligible, & la borner par mon esprit comme il faut qu'elle le soit, afin que cette figure en soit le terme, que vous avez cru avec raison qu'il étoit nécessaire de connoître le vrai visage de S. Augustin, pour le faire apercevoir dans ce marbre & dans cette cire, où il n'est pas moins caché que chaque figure dans cette étenduë intelligible. En quoi est-ce donc que son invention vaut mieux que la mienne, que je ne doute point qu'en votre ame vous n'aïez traitée de ridicule, quoique vous n'aïez pas voulu user de ce mot.

Il fait aussi entendre, que mon esprit peut voir dans cette étenduë intelligible tout corps sensible que je ne connoîtrois pas, & que j'aurois besoin de connoître, en attachant la cou-

leur

leur ou quelqu'autre qualité sensible à une partie de cette étenduë intelligible.

Mais il faudroit encore pour cela que je connusse ce corps sensible, afin d'apliquer à une partie de l'étenduë une couleur convenable : car, si j'apliquois une couleur rouge à cette partie de l'étenduë, ce ne seroit pas le moïen d'y voir un objet sensible qui ne pourroit être que vert. C'est donc la même chose que ce que je vous disois que vous n'aviez qu'à apliquer sur votre toile les couleurs nécessaires, pour y former le visage de S. Augustin, & qu'il ne tiendroit qu'à vous d'en avoir par-là un portrait parfaitement ressemblant. Car vous avez eu raison de me dire qu'il faudroit pour cela que vous sussiez comment étoit fait le visage de S. Augustin, & que votre peine étoit de ne le pas savoir.

Enfin, comme il n'a pu ignorer que les lignes courbes d'où dépend la connoissance des figures curvilignes, ne se peuvent ordinairement bien concevoir, qu'en considérant le mouvement par lequel on les décrit, il a voulu que l'on put aussi apercevoir le mouvement dans son *étenduë intelligible infinie*, parce que l'on peut concevoir qu'une figure d'étenduë intelligible peut tourner sur son centre, ou s'aprocher successivement d'une autre. Mais, comme chaque figure ou chaque ligne courbe se trace differemment, & qu'au-

tre est le mouvement par lequel se trace une hiperbole, & autre celui par lequel se trace une ellipse, comment pourai-je voir dans cette étenduë intelligible immobile le mouvement particulier, qui est nécessaire pour trouver une ellipse, en concevant qu'une de ses parties s'aproche successivement d'une autre en la maniere qu'il faut pour cela, si je ne connois pas encore ce qu'est une ellipse, ni comment elle se trace. N'est-ce donc pas suposer que je connois par ailleurs, que par cette étenduë intelligible, ce que l'on voudroit que je ne pusse savoir que par cette étenduë intelligible. Prenez donc votre parti, où ne vous mocquez point de mon invention, ou ne faites pas plus d'état de celle de cet Auteur, d'ailleurs si habile, que de la mienne. La conversation finit de la sorte, & le Peintre ne fut pas fâché qu'on lui eut ouvert les yeux sur cet endroit *de la Recherche de la Verité*, qu'il avoit lu autrefois avec respect, & qu'il n'avoit osé aprofondir le croïant trop misterieux & trop haut pour lui.

Voilà mon histoire, ou ma parabole. Je n'ai rien à y ajoûter, sinon que je trouve un endroit dans ce même Auteur sur cette même matiere des idées, qu'il ne faut qu'apliquer à ce qu'il dit de cette *étenduë intelligible*, pour confirmer ce que nous venons de dire, qu'elle ne nous peut faire connoître que

ce

ce que l'on suposeroit que nous connoitrions déja.

C'est dans le ch. 3. de la 2. part. du 3. Livre, où il combat l'opinion de ceux qui disent que l'ame a la puissance de produire ses idées : *Quand on accorderoit*, dit-il, *à l'esprit de l'homme une puissance souveraine pour anéantir, & pour créer les idées des choses, avec tout cela il ne s'en serviroit jamais pour les produire.*

J'en dis de même de ce qu'il fait faire à l'esprit, pour trouver les idées des choses dans son étenduë intelligible. Quand notre esprit pouroit borner, comme il lui plairoit, cette étenduë intelligible, il n'y pouroit trouver l'idée d'aucune figure qu'il ne connoîtroit pas encore, & qu'il voudroit connoître. Et les raisons qu'il aporte pour prouver sa proposition seront encore plus fortes pour prouver la mienne.

Car, de même, dit-il, *qu'un Peintre, quelque habile qu'il soit dans son art, ne peut pas representer un animal qu'il n'aura jamais vu, & duquel il n'aura aucune idée ; de sorte que le Tableau qu'on l'obligeroit d'en faire ne peut pas être semblable à cet animal inconnu ; ainsi un homme ne peut pas former l'idée d'un objet, s'il ne le connoit auparavant, c'est-à-dire, s'il n'en a déja l'idée, laquelle ne dépend point de sa volonté. Que s'il en a déja une idée, il connoit cet objet ; & il lui est inutile d'en former une nouvelle.*

velle. Il est donc inutile d'atribuer à l'esprit de l'homme la puissance de produire ses idées.

Il est donc inutile aussi d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance de borner *l'étenduë intelligible infinie*, pour y trouver l'idée d'une figure qu'il a besoin de connoître. Car, de même qu'un peintre, quelque habile qu'il soit en son art, ne peut pas representer un animal qu'il n'aura jamais vu, & dont il n'aura aucune idée, de sorte que le tableau qu'on l'obligera d'en faire ne peut pas être semblable à cet animal inconnu : ainsi un homme ne peut pas borner l'étenduë intelligible en la maniere qu'il faudroit qu'elle fut pour être l'idée de cette figure qu'il a besoin de connoître, telle que seroit la figure d'un verre qui doit grossir les objets, s'il ne connoit auparavant cette figure, c'est-à-dire, s'il n'en a déja l'idée. Et s'il en a déja une idée, il connoit cet objet, & il lui est inutile d'en former une nouvelle dans cette *étenduë intelligible infinie*.

Il se fait sur cela une objection : & la solution qu'il y donne sera la même qu'on lui donnera, s'il en fait une semblable : *On pouroit peut-être dire que l'esprit a des idées generales, & confuses, qu'il ne produit pas, & que celles qu'il produit sont particulieres, plus nettes & plus distinctes : mais c'est toujours la même chose. Car, de même qu'un peintre ne peut pas tirer le portrait d'un homme particulier, de sorte qu'il soit*

soit assuré d'y avoir reüssi, s'il n'en a une idée distincte, & même si la personne n'est presente: ainsi l'esprit, qui n'aura, par exemple, que l'idée de l'être ou de l'animal en géneral, ne poura pas se representer un cheval, ni en former une idée bien distincte, & être assuré qu'elle est parfaitement semblable à un cheval, s'il n'a déja une premiere idée avec laquelle il confere cette seconde. Or, s'il en a une premiere, il est inutile d'en former une seconde, & la question regarde cette premiere: Donc, &c.

On voit sans peine qu'on lui peut dire la même chose. *Car, de même qu'un peintre*, &c. Ainsi, l'esprit, qui n'aura que l'idée d'une figure en géneral, ne poura borner l'étenduë intelligible de la maniere qu'il seroit nécessaire, pour y trouver l'idée de la figure d'un verre propre à grossir les objets, & être assuré que cette idée est parfaitement semblable à celle qu'il cherche, s'il n'a déja une premiere idée de cette figure avec laquelle il confere cette seconde. Or, s'il en a une premiere, il lui est inutile d'en chercher une seconde dans l'étenduë intelligible.

Je serai fort surpris, Monsieur, si on me peut montrer que ce qu'il dit est concluant contre ceux qu'il combat, & que ce que je dis à son exemple ne le soit pas encore plus contre lui-même.

CHA-

CHAPITRE XVI.

Que ce que cet Auteur fait faire à notre esprit, pour trouver ses idées dans son Etenduë intelligible infinie, *est contraire à l'experience, & aux loix génerales que Dieu s'est prescrites à lui-même pour nous donner la connoissance de ses ouvrages.*

APrès avoir fait voir dans le chapitre 14. que cette *étenduë intelligible infinie*, en la maniere que cet Auteur la represente, est tout à fait intelligible, & n'est qu'un amas de contradictions, & après avoir montré dans le 15. que, quand on la suposeroit telle qu'il veut qu'elle soit, il seroit impossible que notre esprit y put trouver les idées des choses qu'il ne connoîtroit pas, & qu'il auroit besoin de connoître : il ne me reste plus, pour un entier renversement de cette nouvelle Philosophie des Idées, qu'à montrer que, quand ce qu'il fait faire à notre esprit, pour lui faire trouver ses idées dans cette *étenduë intelligible infinie*, pouroit lui servir à les y trouver (ce qui ne peut être, comme nous venons de le faire voir) on n'en devroit pas moins rejetter comme des chimeres tout ce qu'il dit sur cela, parce qui est manifestement contraire à ce que nous savons certainement se passer dans notre esprit, qui est la plus certaine des experiences, & aux loix génera-

génerales que Dieu s'eſt preſcrites à lui-même pour nous donner la connoiſſance de ſes ouvrages.

Il n'eſt beſoin pour le reconnoître, que de faire deux réflexions. La 1. eſt que cet Auteur n'a pas entrepris d'expliquer comment notre eſprit pouroit voir les corps dans quelque cas extraordinaire, comme ſeroit la ſupoſition phantaſtique que Dieu n'en eût point créé, & qu'ils fuſſent ſeulement poſſibles : mais que ſon deſſein eſt d'expliquer la maniere génerale & ordinaire dont notre eſprit voit effectivement les corps que Dieu a créez, & ſans laquelle il lui ſeroit impoſſible de les voir. Or, quand on a un deſſein tel que celui-là, il ne ſuffit pas de dire des choſes purement poſſibles, & ſe picquer de ſubtilité en inventant des ſyſtemes imaginaires: il faut ſur-tout prendre garde, de ne rien ſupoſer de contraire à ce qui eſt certainement; puiſque rien n'eſt plus capable de faire rejetter ces ingenieuſes méditations, que quand on peut dire: Vous vous tourmentez en vain, pour m'aprendre comment je fais une telle choſe; puiſque je ſuis aſſuré, par une experience que je ne puis démentir, que je ne la fais pas, mais que je fais tout le contraire.

La 2. Reflexion eſt, que quand il s'agit, non de quelque effet extraordinaire & ſans ſuite, mais d'un effet commun, naturel, ordinaire, & qui eſt une ſuite de ce que Dieu a voulu qui ar-

rivât dans le monde, selon les loix qu'il y a établies, il ne faut pas s'imaginer qu'il suffise d'avoir bien prouvé, à ce que l'on croit, que Dieu en est l'auteur, pour prétendre qu'il dépend tellement de sa volonté, qu'il n'y ait qu'a suposer qu'il fait cela à propos de rien, & parce seulement qu'il le veut, sans qu'on ait besoin d'en rechercher d'autre raison. L'Auteur *de la Recherche de la Verité* n'a garde de contredire cela; puisque c'est sa grande maxime, qu'il pousse quelquefois plus loin qu'il ne faut, mais qui est incontestable, quand Dieu agit selon le cours ordinaire des choses de la nature. Or il n'est point ici question de ce que Dieu fait dans les illuminations extraordinaires & surnaturelles de la grace, mais de ce qu'il fait au regard de nos plus ordinaires & plus naturelles perceptions dés objets les plus communs.

Ces perceptions sont de deux sortes, selon cet Auteur, liv. 1. ch. 1. Les premieres nous representent quelque chose hors de nous, comme un quarré, une maison, &c. Les secondes ne nous representent que ce qui se passe dans nous, comme nos sensations de la lumiere, des couleurs, des sons. Je commencerai par les dernieres.

Il veut que Dieu en soit l'Auteur : on en demeure d'accord. Mais il faut de son côté qu'il avouë, comme il fait aussi, que Dieu ne les cause pas dans notre ame à propos de rien : mais qu'il

qu'il ne le fait que par un ordre très-reglé, selon les desseins qu'il a eus en joignant notre ame à un corps. Car, pour me restreindre à la lumiere & aux couleurs, il enseigne lui même, après M. Descartes, * *que les sentimens de la lumiere & des couleurs ne nous sont necessaires, que pour connoître plus distinctement les objets : & que c'est pour cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement aux objets.* D'où il conclut *que ces jugemens, ausquels les impressions de nos sens nous portent, sont très justes si on les considere par raport à la conservation de nos corps.*

Il ajoûte dans le ch. d'après, *que la raison pour laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choses, c'est qu'il dépend de la volonté des hommes d'en attacher les idées à tels noms qu'il leur plaît : mais que ces mêmes hommes n'attachent pas, comme il leur plaît, leurs sensations à des paroles, ni même à aucune autre chose. Ils ne voïent point de couleurs, quoiqu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de saveurs, s'il n'arive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue, & de leur cerveau. En un mot, toutes les sensations ne dépendent point de la volonté des hommes : & il n'y a que celui qui les a faits, qui les conserve dans cette mutuelle cor-*

* liv. 1. ch. 12.

correspondance des modifications de leur ame avec celle de leur corps.

Il s'ensuit de là deux choses. L'une que Dieu ne cause ces sensations dans notre ame, que quand il arrive quelque changement dans les organes de nos sens. L'autre que la fin de ces sensations, & principalement de la lumiere & des couleurs, n'est que pour nous faire connoître plus distinctement les corps qui nous environnent, par raport à la conservation du notre; & que c'est pour cela qu'il a été bon que nôtre ame les attribuât à ces corps, & qu'elle se representât les uns lumineux & les autres colorez d'une telle ou d'une telle couleur, selon que les corpuscules qui rejalissent de ces objets auroient frapé differemment les filets du nerf optique, & les auroient diversement ébranlez. Voilà l'ordre commun & ordinaire, selon lequel Dieu cause en nous ces sensations.

Mais il faut que la trop forte aplication, qu'a euë cet Auteur à faire trouver les idées de tous les corps que nous voyons dans son *étenduë intelligible infinie*, lui ait fait oublier toutes ces veritez, qu'il avoit auparavant si bien expliquées, pour l'avoir rendu capable de nous vouloir persuader, que quand notre ame voit un quareau de marbre blanc, ce n'est point ce quareau qu'elle voit d'une figure quarée, mais qu'elle envisage une partie de l'étenduë intelligible infinie, & qu'elle la conçoit bornée comme il faut,

faut, pour avoir cette figure, & que ce n'eſt point auſſi à ce marbre *qu'elle attache la ſenſation de la couleur blanche*, comme on a cru juſques ici qu'elle devoit faire, ſelon l'inſtitution de l'Auteur de ſon union avec le corps, mais que c'eſt à une partie quelconque de cette même étenduë intelligible. Je dis quelconque; car c'eſt ce qu'il enſeigne, quand il dit *qu'afin que nous puiſſions voir le ſoleil intelligible, tantôt grand & tantôt petit, il ſuffit que nous voions tantôt une plus grande partie de l'etenduë intelligile, & tantôt une plus petite, & que nous ayons un ſentiment vif de lumiere pour attacher à cette étenduë. C'eſt pourquoi*, ajoûte-t-il, *comme toutes les parties de cette étenduë intelligible ſont de même nature, elles peuvent toutes repreſenter quelque corps que ce ſoit.*

Un exemple ſuffira pour faire voir qu'on ne peut aller plus directement contre l'inſtitution de l'Auteur de la nature. Je marchande trois ſortes de marbres de different prix, parce qu'ils ſont de differentes couleurs, l'un blanc, l'autre noir, & l'autre jaſpé. Or de ce que l'on dit que ces trois differentes couleurs ne ſont proprement que dans mon eſprit, & non dans ces marbres, il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait rien dans chacun, qui ſoit cauſe qu'il me paroiſſe plûtôt d'une couleur que de l'autre. Il eſt certain que cela vient du different arangement des petites parties de leur ſurface, qui eſt cauſe que les

cor-

corpuscules, qui rejallissent de ces marbres vers nos yeux, en ébranslent diversement les filets du nerf optique. Mais, parce que notre ame auroit eu trop de peine à discerner la difference de ces ébranslemens, qui n'est que du plus ou du moins, Dieu a jugé à propos de nous donner moyen de les discerner plus facilement par ces sensations de differentes couleurs, qu'il a bien voulu causer dans notre ame à l'occasion de ces divers ébranslemens de notre nerf optique: comme les tapissieres ont un *patron* qu'elles apellent *rude*, ou les diverses nuances d'une même couleur sont marquées par des couleurs toutes differentes, afin qu'elles s'y trompent moins.

Mais ce dessein de Dieu seroit renversé, si sous pretexte que nul de ces marbres n'est proprement ni blanc, ni noir, ni jaspé, mais que ces couleurs ne sont que des modifications de mon ame, je pourois attacher chacune de ces couleurs auquel je voudrois; car alors, bien loin que ces couleurs me servissent à les distinguer, elles ne me serviroient plus qu'a les confondre. C'est pourquoi Dieu n'a pas voulu que cela dépendît de ma liberté; & j'en suis convaincu par l'experience. Car je ne pourois pas, quand je le voudrois, attacher la couleur blanche au marbre qui m'a paru noir, ni le noir à celui qui m'a paru blanc ou jaspé. Cela n'est nullement à mon choix. Mais je ne saurois m'empêcher d'atta-

cher le blanc, & de l'apliquer, pour ainsi dire, au marbre qui a frapé les organes de ma vuë, de la maniere, qui par la loi que Dieu s'est prescrite à lui même a dû être cause que mon ame eût la sensation de la blancheur.

On est assuré que l'Auteur *de la Recherche de la Verité* ne contestera rien de tout cela. Il faut donc qu'il ait renoncé à tout ce qu'il sait le mieux, lorsque dans la necessité de défendre, à quelque prix que ce soit, sa nouvelle Philosophie des Idées, il s'est trouvé réduit à attribuer à notre ame cette puissance imaginaire d'atacher la sensation du vert, du rouge, du bleu, ou de quelque autre couleur que ce soit, à une partie quelconque de *l'étenduë intelligible*, qu'il ne peut pas seulement feindre avoir causé quelque mouvement dans l'organe de notre vûë.

La maniere dont nous avons la perception des corps, selon leur grandeur & leur figure, ne repugne pas moins à la prétention qu'il a, que pour avoir cette perception, je sois obligé d'en aller chercher les idées dans *l'étenduë intelligible infinie*. Car au regard des corps singuliers, cette perception a encore une dépendance necessaire avec ce qui se passe dans les organes de nos sens, n'y aiant personne qui ne sache qu'ordinairement notre ame aperçoit les corps plus grands ou plus petits, selon que les images, qui en sont peintes dans le fond de notre œil, sont plus grandes ou plus petites. Ce n'est pas que ces images

images causent nos perceptions. Mais c'est que, selon l'institution de l'Auteur de la nature, elles ne manquent point de se former dans notre esprit quand les objets frapent nos sens, & selon qu'ils les frapent, soit que ce soit Dieu qui les cause en nous; aussi bien que celles des qualitez sensibles, ou qu'il ait donné à notre ame la faculté de les produire en soi même, ce qui regarde une question toute differente de celle que l'on traite ici. Or cela étant, comme on n'en peut pas douter, n'est-il pas évident que c'est une pure vision contraire à cette institution de la nature, que de ne s'en pas tenir là, mais de vouloir que notre esprit ne puisse avoir ces perceptions qu'en s'apliquant à une *étenduë intelligible infinie*, dans laquelle on le fait aller chercher les idées de toutes les figures des corps que nous croions voir, & que nous ne vôions point, selon cette nouvelle Philosophie des Idées.

Quant aux figures abstraites, qui sont l'objet de la Geometrie, on sait assez que celles qui sont un peu composées, & sur tout les Curvilignes, ne se connoissent point ordinairement par une simple vûë, mais qu'il y faut emploïer la consideration des mouvemens necessaires pour les tracer, & qu'il faut souvent une longue suite de raisonnemens pour en connoître les principales proprietez: sans quoi on ne peut pas dire, sur tout selon cet Auteur, quon en ait une idée claire. Or qu'a tout cela de commun avec cette

prétenduë

prétenduë maniere d'en avoir l'idée, en l'allant chercher dans une *étenduë intelligible infinie*, où elle ne se trouve point si on ne l'y met.

Mais ce qu'a trouvé cet Auteur, pour acorder sa doctrine sur ce point des idées avec son autre doctrine que Dieu agit comme cause universelle, dont les volontez generales doivent être determinées à chaque effet par ces causes qu'il apelle ocasionnelles, est encore plus contraire à l'experience. Car la cause ocasionnelle, qu'il a cru déterminer Dieu à nous donner chaque idée en particulier, est le desir que nous en avons. C'est ce qu'il enseigne dans le 2. Eclaircissement, p. 488. *Il ne faut pas* dit-il, *s'imaginer que la volonté commande à l'entendement d'une autre maniere que par ses desirs, & ses mouvemens; car la volonté n'a point d'autre action. Et il ne faut croire non plus que l'entendement obeïsse à la volonté, en produisant en lui-même les idées des choses que l'ame desire; car l'entendement n'agit point: il ne fait que recevoir la lumiere ou les idées de ces choses, par l'union necessaire qu'il a avec celui qui renferme tous les êtres d'une maniere intelligible, ainsi qu'on l'a expliqué dans le troisiéme livre. Voici donc tout le mistere: L'homme participe à la souveraine raison, & la verité se découvre à lui à proportion qu'il s'aplique à elle, & qu'il la prie. Or le desir de l'ame est une priere naturelle, qui est toujours exaucée; car c'est une loi naturelle que les*

idées soient d'autant plus presentes à l'esprit, que la volonté les desire avec plus d'ardeur.

Cela seroit beau, s'il étoit vrai. Mais l'experience y est si contraire, que je ne puis comprendre comment on se hazarde d'avancer de telles choses, sans s'être auparavant consulté soi-même. Si on l'avoit fait, on n'auroit pas manqué de reconnoître qu'il y a bien des objets qui nous déplaisent, & que nous voudrions bien ne pas voir, dont les idées ne laissent pas d'être fort presentes à notre esprit, & que nous souffrons avec peine des representations fâcheuses que nous souhaiterions fort de ne point voir, bien loin de les desirer.

Mais il est encore bien plus manifeste qu'au regard des essences des choses, de l'étenduë & des nombres, à quoi il restreint quelques fois ce que nous voïons en Dieu, on ne peut dire avec verité que *ce soit une loi naturelle que les idées soient d'autant plus presentes à l'esprit que la volonté les desire avec plus d'ardeur*: Je ne sai que confusément ce que c'est qu'une parabole: j'ai beau desirer d'en avoir une idée plus claire & plus distincte, qui m'en puisse faire connoître les proprietez, je suis assuré que si je ne fais que le desirer, avec quelque ardeur que je le desire, je n'éprouverai point, ce qu'on me dit avec tant de confiance, *que le desir de l'ame, qui souhaite d'avoir l'idée d'un objet, est une priere naturelle, qui ne manque jamais d'être exaucée, & que l'ex-*

l'experience nous aprend que l'idée de ce que nous avons envie de connoître est d'autant plus presente & plus claire, que notre desir est plus fort. Car, tant s'en faut que l'experience m'aprenne cela, qu'elle m'aprend certainement tout le contraire.

Il en est de même des nombres. Car j'aurois beau desirer des années entieres, & avec toute l'ardeur possible de savoir le nombre de la Periode Julienne, dont j'ai parlé dans l'article precedent, qui a pour ses trois caracteres. 5. 6. 7. on suposera tant qu'on voudra *que Dieu est l'Auteur de nos idées*, il est certain que je me trouverai trompé, si je m'attens que l'envie que j'en ai sera la cause ocasionnelle, qui déterminera Dieu à me rendre presente à mon esprit l'idée de ce nombre. Mais, si je me sers pour le trouver de la methode dont il est parlé dans un des Journaux des Savans, je ne me souviens pas de quelle année, soit qu'on ait peu d'envie de le savoir, ou qu'on en ait une fort grande, ce sera la recherche qu'on en fera par cette methode que lon poura apeller *une priere naturelle, qui ne manquera point d'être exaucée.* Cependant on assure que le desir est *cette priere, qui ne manque point d'être exaucée.* Car, outre ce que j'ai déja raporté, on dit un peu plus bas: *Nous ne souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous soit aussi-tôt presente: &, comme l'experience nous l'aprend, cette idée est d'au-*

tant plus presente & plus claire, que notre desir est plus fort . . . . Ainsi, quand j'ai dit que la volonté commande à l'entendement de lui presenter quelqu'objet particulier, j'ai prétendu seulement dire que l'ame, qui veut considerer avec attention cet objet, s'en aproche par son desir; parce que ce desir, en consequence des volontez efficaces de Dieu, qui sont les loix inviolables de la nature, est la cause de la présence & de la clarté de l'idée qui represente cet objet. Je n'avois garde de parler d'une autre façon, ni de m'expliquer comme je fais presentement; car je n'avois pas encore prouvé que Dieu seul est l'Auteur de nos idées: & que nos volontez particulieres en sont les causes ocasionnelles.

Il est assez difficile que deux personnes conviennent, quand l'un & l'autre se fondent sur des experiences contraires. Je m'imagine néanmoins qu'il ne sera pas difficile de juger laquelle de nos deux experiences sera plus conforme à celles des autres hommes. Et je viens de plus de trouver un passage de notre ami, que je ne voi pas comment il poura acorder *avec cette maxime* des Eclaircissemens: *Nous ne souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous soit aussi-tôt presente.* Car je ne sai si l'on peut former une proposition plus directement contraire à celle là, que celle-ci de la p. 215. *Il est absolument faux, dans l'état où nous sommes, que les idées des choses soient presentes*

à notre esprit toutes les fois que nous les voulons considerer.

CHAPITRE XVII.

Autre variation de cet Auteur, qui dit tantôt qu'on voit Dieu en voiant les créatures en Dieu, & tantôt qu'on ne le voit point, mais seulement les créatures.

UNe autre variation de cet Auteur, que j'ai touchée en passant, mais que je n'ai pas assez fait considerer, est qu'il dit tantôt que l'on voit Dieu en voiant en lui les choses materielles, & tantôt qu'on ne le voit pas, mais seulement les choses materielles.

Il dit qu'on le voit en la p. 20. Et il prétend même que Dieu n'a pu faire autrement, par ce raisonnement étrange, qu'il apelle une demonstration : *La derniere preuve*, dit-il, *qui sera peut être une demonstration pour ceux qui sont accoûtumez aux raisonnemens abstraits est celle-ci : Il est impossible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que lui-même : il est donc necessaire que non seulement notre amour naturel, je veux dire le mouvement qu'il produit dans notre esprit, tende vers lui; mais encore que la connoissance, & que la lumiere qu'il lui donne, nous fasse connoître quelque chose qui soit en lui; car tout ce qui vient de Dieu ne peut-être que pour Dieu. Si Dieu faisoit un esprit, & lui*

lui donnoit pour idée ou pour objet immediat de sa connoissance le soleil, Dieu feroit, ce me semble, cet esprit, & l'idée de cet esprit pour le soleil & non pas pour lui. Dieu ne peut donc faire un esprit pour connoître ses ouvrages, si ce n'est que cet esprit voie en quelque façon Dieu en voiant ses ouvrages. De sorte que l'on peut dire que si nous ne voions Dieu en quelque maniere, nous ne verrions aucune chose.

J'ai apellé ce raisonnement étrange, parce qu'il l'est en effet, & que c'est un pur sophisme, bien-loin d'être une démonstration. Car cet Auteur prétend que notre ame se connoît elle-même sans se voir en Dieu, & sans rien voir qui soit en Dieu en se connoissant. Or cela ne donne pas lieu de dire que notre ame soit pour elle-même, & non pas pour Dieu. Encore donc que notre esprit eût le soleil pour objet immediat de sa connoissance, on ne pouroit pas dire pour cela que notre esprit fût pour le soleil & non pas pour Dieu. Et en effet, il n'y a aucune liaison de cette consequence à l'antecedent. Car d'une part ce n'est pas tant ce que je fais au regard des choses purement naturelles, que la fin pour laquelle je les dois faire, autant que je puis, qui doit marquer que j'ai été créé pour Dieu ; & de l'autre c'est par ma volonté, & non par mon esprit que je me dois raporter à ma derniere fin. Tout ce que l'on peut donc dire au regard de la connoissance que j'ai du soleil est, que pour satisfaire

tisfaire pleinement à l'institution de ma nature, je ne dois pas voir le soleil seulement pour le voir, & pour y chercher ma propre satisfaction, parce que ce seroit alors qu'il pouroit sembler que j'aurois été fait pour le soleil, mais que je dois raporter à Dieu la onnoissance que j'ai du soleil, en le loüant de ses ouvrages, & lui rendant graces de l'utilité que j'en reçois. Voilà ce que l'on peut raisonnablement conclure à cet égard de la maxime generale : Que Dieu nous a faits pour lui. Mais je ne sai qui sont ces esprits acoûtumez aux raisonnemens abstraits, qui trouveront qu'on en doit conclure, *que si Dieu ne nous faisoit connoître quelque chose qui est en lui, en nous faisant voir le soleil, il sembleroit qu'il auroit fait notre esprit pour le soleil, & non pas pour lui.*

Quoiqu'il en soit, il paroît par cette prétenduë démonstration, bonne ou mauvaise, que son sentiment est *que tout ce qui vient de Dieu ne pouvant être que pour Dieu il ne peut faire un esprit pour connoître ses ouvrages, si ce n'est que notre esprit voïe en quelque façon Dieu, en voïant ses ouvrages.*

Et en la p. 260. *Puisque Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses, en voulant simplement qu'ils voïent ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est à dire, ce qu'il y a dans lui-même, qui a raport à ces choses, & qui les represente, il n'y a pas d'aparence qu'il le fasse autrement.*

Et un peu plus bas : *Nous voïons tous les êtres créez, à cause que Dieu veut que ce qui est en lui qui les represente, nous soit découvert*: or ce qui est en Dieu qui represente les êtres créez, est Dieu même : cela ne peut donc nous être découvert que nous ne voïons Dieu : donc nous voïons Dieu en voïant les êtres créez.

Et en la p. 202. *Nous ne disons pas que nous voïons Dieu en voïant les veritez, mais en voïant les idées de ces veritez.* Il prétend donc qu'on voit Dieu en voïant l'idée du soleil & l'idée de la terre, mais non pas precisément en voïant cette verité que le soleil est plus grand que la terre. Et un peu plus bas : *Selon notre sentiment* NOUS VOYONS DIEU, *lorsque nous voïons des veritez éternelles : non que ces veritez soient Dieu, mais parce que les idées, dont ces veritez dependent, sont en Dieu*. Il soûtient donc encore que lorsque nous disons que tout quaré est la moitié du quaré de la Diagonale nous *voïons Dieu*; parce que nous ne saurions assurer cela, sans que notre esprit voie ces deux quarez, & qu'il ne sauroit voir ces deux quarez qu'en voïant Dieu.

Et dans la p. 203. *Nous croïons aussi que l'on connoît en Dieu les choses changeantes & corruptibles, quoique S. Augustin ne parle que des choses immuables & incorruptibles : parce qu'il n'est pas necessaire pour cela de mettre quelque imperfection en Dieu : puisqu'il suffit, comme nous*

nous avons déja dit, que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui qui a raport à ces choses. Or ce qu'il y a dans Dieu qui a raport aux choses changeantes & corruptibles est Dieu même: Nous ne saurions donc voir les choses changeantes & corruptibles que nous ne voïons Dieu.

Cependant, dans la p. 200. il semble dire tout le contraire aprés le premier des deux passages de cette même page que j'ai raportez, & immediatement avant le dernier. Car, afin qu'on ne pût pas conclure que nous voïons l'essence de Dieu de ce que nous voïons toutes choses en Dieu, il dit *qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes que les idées representent*; & *que, lorsqu'on voit un quarré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré, qui est unie à l'esprit, mais seulement le quarré, qui est au-dehors*.

Et dans les Avertissemens, p. 549. s'étant proposé cette objection, prise de S. Jean 1. 18. *Que personne n'a jamais vu Dieu*: *Je répons*, dit-il, *que ce n'est pas proprement voir Dieu que voir en lui les créatures: ce n'est pas voir l'essence des créatures dans sa substance: comme ce n'est pas voir un miroir que d'y voir seulement les objets qu'il represente*.

Mais il faut remarquer que ce n'est que par necessité, & pour s'échaper d'une objection

qui l'incommode, qu'il parle de cette derniere sorte, c'est à dire, qu'il semble nier *que nous voïons Dieu en voïant les créatures*. Car partout ailleurs il fait entendre que nous le voïons; & il est impossible qu'il puisse parler autrement en suivant ses principes. La comparaison qu'il aporte d'un miroir est très-defectueuse, & ne prouve nullement que l'on puisse dire, selon sa doctrine, *qu'en voïant les choses en Dieu, ce n'est point Dieu que nous voïons, mais seulement les créatures*. Car un miroir n'a rien en soi qui represente les objets: mais il en renvoïe seulement les images, selon la Philosophie commune, ou, selon celle de M. Descartes, il fait seulement que les globules, qui rejallissent de notre visage, aïant rencontré la surface polie du miroir, sont derechef poussez vers nos yeux. Or ce n'est point en cette maniere que nous voïons les choses en Dieu; mais il veut que ce soit parce que Dieu nous découvre ce qui est en lui qui represente les êtres créez. C'est en ces propres termes qu'il s'explique en la p. 199. *L'esprit*, dit-il, *peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, suposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a* DANS LUI QUI LES REPRESENTE. *Or voici les raisons qui semblent prouver qu'il le veut*. Il prétend donc que nous voïons les choses en Dieu, non comme dans un miroir, mais comme dans un tableau, qui nous represente

presente les choses que nous ne pouvons voir par elles-mêmes, parce qu'elles ne nous sont pas presentes. Car c'est la raison qu'il donne par-tout de la necessité que nous avons de voir les choses materielles en Dieu, parce qu'elles ne peuvent être presentes à notre esprit; au lieu que Dieu, qui les represente, y est intimement uni. Or il est inconcevable qu'on puisse voir par un tableau les choses qu'il represente, sans voir le tableau: il ne peut donc pas dire en parlant sincerement, & en demeurant dans les principes de sa Philosophie des idées, qu'en voïant les choses en Dieu, ce n'est pas Dieu proprement que nous voïons, mais seulement les créatures.

On l'en peut convaincre par des argumens en forme, qui seront de veritables démonstrations.

On ne peut pas dire que nous ne voïons pas proprement ce qui est l'objet immediat de notre esprit.

Or, quand nous voïons les créatures, c'est Dieu intimement uni à notre ame, qui est l'objet immediat de notre esprit;

On ne peut donc pas dire qu'en voïant les creatures, ce n'est pas Dieu proprement que nous voïons, mais seulement les créatures.

La mineure, qui est la seule à prouver, est de lui en divers endroits. Et c'est le fondement de toute sa Philosophie des idées. En la

p. 188. il dit en general *que notre ame n'aperçoit point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes : mais que l'*OBJET IMMEDIAT *de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre ame.* Et dans la p. 199. où il entreprend de prouver *que nous voïons toutes choses en Dieu*, il détermine que ce *quelque chose intimement uni à notre ame*, qui doit être l'objet immediat de notre esprit, lorsqu'il aperçoit les choses qui sont hors de nous, ne peut être que Dieu; parce qu'il n'y a que lui qui possede les deux conditions qui sont necessaires pour cela. L'une, *qu'il a en lui les idées de tous les êtres qu'il a créez, & qu'il les voit tous en considerant les perfections qu'il enferme, ausquelles ils ont raport.* L'autre, *qu'il est très-étroitement uni à nos ames par sa presence.* D'où il conclut *que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui represente les êtres créez, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible, & très-present à l'esprit.* Il est donc clair qu'il aplique à Dieu en particulier dans ce ch. 6. ce qu'il avoit dit generalement dans le ch. 1. que *quand nous voïons le soleil, ce n'est pas le soleil qui est l'*OBJET IMMEDIAT *de notre esprit, mais quelque chose qui est intimement uni à notre ame:* donc dans cette nouvelle Philosophie des *idées*, quand nous voïons les créatures en Dieu, c'est Dieu qui est l'objet imme-

immediat de notre esprit : donc on ne peut point dire, selon cette Philosophie, que quand nous voïons les créatures, ce n'est pas Dieu proprement que nous voïons, mais seulement les creatures. Et si on l'a dit, ce n'a été que pour éluder une objection à la quelle on avoit peine de répondre.

En voiçi une autre preuve, qui n'est pas moins forte. Il supose par-tout qu'il y a deux sortes de monde, de soleil, d'espaces, & ainsi des autres choses corporelles: un monde materiel, & un *monde intelligible*: le soleil materiel & le *soleil intelligible*: des espaces materiels, & des *espaces intelligibles*. Et ce qu'il entend par ce mot *d'intelligible* est que toutes ces choses, entant qu'intelligibles sont en Dieu, & sont Dieu même ; parce que ce sont des idées, ou des perfections de Dieu qui representent ces êtres créez. C'est ce qui lui fait dire, p. 498. *que Dieu ne voit le monde materiel, que dans le monde intelligible qu'il enferme.* Or il dit partout que Dieu ne voit rien que dans lui-même : il est donc clair que selon lui le *monde intelligible* est Dieu même. Et il en est de même du *soleil intelligible* & des *espaces intelligibles*. Car il dit au même lieu que Dieu ne voit ni les corps ni les espaces qu'il a créez par eux-mêmes, mais seulement par des corps & par des espaces intelligibles.

Or il soûtient au même lieu (comme nous

avons

avons déja dit ailleurs) *que le corps materiel, que nous animons, n'est pas celui que nous voïons, lorsque nous le regardons; c'est à dire, lorsque nous tournons nos yeux vers lui, mais que c'est un corps intelligible: & que ce n'est aussi que le soleil intelligible que nous voïons, & non pas le soleil materiel.* Et ce qu'il repete encore en la p. 546. *Le soleil que l'on voit n'est pas celui que l'on regarde: l'ame ne peut voir que le soleil auquel elle est immediatement unie, c'est à dire, le soleil intelligible*, qui est Dieu même, selon cet Auteur.

Tant s'en faut donc que l'on puisse dire, selon la nouvelle Phisophie des idées, que quand nous voïons les créatures en Dieu, ce n'est pas Dieu, que nous voïons, mais seulement les créatures, qu'il faut dire absolument tout le contraire: que quand nous voïons les créatures en Dieu, c'est Dieu uniquement que nous voïons, & nullement les créatures. Car, si celui qui voit le soleil en Dieu ne voïoit pas Dieu, mais le soleil que Dieu a creé, ce seroit le soleil materiel qu'il verroit; puisque c'est le soleil materiel que Dieu a creé. Or, selon cet Auteur, celui qui regarde le soleil ne voit point le soleil materiel, mais seulement le soleil intelligible; il ne voit donc que Dieu, & non pas le soleil que Dieu a creé.

CHA-

CHAPITRE XVIII.

De trois préjugez, qui pourroient empêcher qu'on ne se rende si facilement à ce qui a été dit contre la nouvelle Philosophie des Idées: dont le 1. est l'estime que l'on fait de celui qui en est l'Auteur.

JE me persuade que l'on verra maintenant que j'ai eu raison de ne me pas amuser à répondre aux preuves, dont cet Auteur si ingenieux & si subtil a cru avoir bien apuïé le sentiment qu'il a *que nous voïons toutes choses en Dieu*. Cela auroit été necessaire, si on n'avoit eu à lui oposer que des raisons vraisemblables; car on ne peut juger alors qui sont celles qui le sont le plus, qu'en les comparant les unes aux autres. Mais cette comparaison est inutile, quand on peut faire voir démonstrativement la fausseté d'une opinion que l'on combat. Et je ne croi point me tromper, quand j'ose esperer que toutes les personnes trouveront que je l'ai fait ici.

Je veux bien neanmoins éclaircir trois choses, qui sont les seules, ce me semble, qui pouront empêcher que l'on ne se rende si facilement à ce qui a été dit jusques ici contre cette nouvelle Philophie des idées.

La premiere est un prejugé, que je prevois qui poura embarasser plusieurs personnes.

L'Au-

L'Auteur *de la Recherche de la Verité* s'est acquis une si grande reputation dans le monde, & avec raison, (car il y a dans ce livre un grand nombre de très-belles choses) qu'il y aura bien des gens qui auront de la peine à croire qu'un si grand esprit, & si penetrant, puisse être repris avec justice d'avoir avancé tant de choses si peu raisonnables. Et c'est ce qui poura leur faire avoir pour suspectes les preuves que j'en aporte.

Je pourois me contenter d'oposer à ce prejugé l'infirmité commune de la nature humaine, qui fait que les plus grands hommes peuvent quelque fois tomber en de fort grandes erreurs; car cela suffit pour nous empêcher de mettre jamais en balance l'autorité d'un homme purement homme, contre l'évidence de la verité. Qu'on examine donc avec tout le soin possible, si je ne me suis point trompé en prenant de simples vrai-semblances pour des démonstrations. Mais qu'on l'examine independemment de l'estime que l'on fait, & que je fais aussi, de l'Auteur que je refute; puisque cela ne peut rien contribuer à la foiblesse ou à la force de mes preuves.

J'ajoûterai seulement qu'il n'y a pas un si grand sujet de s'étonner, que l'on pouroit croire, que j'aïe pu trouver tant de choses, qui paroissent peu raisonnables dans sa Philosophie des idées; car sa plus grande faute en cela

est

est d'avoir supposé pour incontestable un principe, qui ne lui est pas particulier, mais qu'il a pris de la Philosophie commune. C'est ce qui l'a entraîné, par une suite presque inévitable, dans tous les paradoxes qu'il en a tirez par des consequences assez justes, & qu'il a embrassez avec d'autant moins de précaution, qu'ils lui ont paru établir d'une maniere admirable la dépendance qu'ont nos esprits de Dieu, & leur union avec la raison souveraine, qui est le verbe divin. De sorte qu'on peut dire de lui en cette rencontre, ce que dit S. Ambroise de la Mere des enfans de Zebedée : *Et si error est, pietatis tamen error est.*

Ce principe est *que notre ame ne sauroit voir que ce qui lui est intimement uni.* Il a regardé cela comme incontestable, & il ne s'est jamais mis en peine de le prouver, parce qu'il n'a pas cru qu'on en pût douter. Or, dès qu'un principe nous a paru clair & évident, ce nous est une espece de necessité d'en admettre toutes les suites : & nous ne pouvons les regarder comme fausses, tant que nous les considererons comme aïant une liaison necessaire avec ce principe. Il ne faut donc pas s'étonner, si, s'étant laissé prévenir de cette maxime commune *que rien n'est en état de pouvoir être vû par notre ame que ce qui lui est present*, c'est à dire, *intimement uni*, il a conclu de-là tout ce qui suit.

Donc les choses materielles, ne pouvant être

unies intimement à notre ame, n'en peuvent être aperçuës par elles-mêmes.

Donc le soleil, par exemple, n'est point visible & intelligible par lui-même.

Donc notre esprit a besoin pour voir le soleil d'un être representatif du soleil, qui soit intimement uni à notre ame; ce qui s'apelle autrement *le soleil intelligible*.

Donc, quand nous regardons le soleil, c'est-à-dire, que nous tournons nos yeux vers lui, c'est le soleil materiel que nous regardons, mais celui que nous voïons est *le soleil intelligible*.

Donc, il faut chercher d'où nous pourons avoir, & comment, cet être representatif du soleil, qui doit être intimement uni à notre ame. Or, de toutes les manieres dont on peut s'imaginer que cela se fait, il n'y en a point où se trouve moins de difficulté, & qui soit plus vraisemblable que de dire que cet être representatif est Dieu même, étant aisé de concevoir *que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu, qui represente les êtres créez, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible & très-present à l'esprit*.

Donc rien n'est plus conforme à la raison que de penser que nous voïons toutes choses en Dieu.

Mais en voulant expliquer comment cela se faisoit, il s'est trouvé plus embarassé qu'il n'avoit cru. Car, aïant d'abord prétendu que nous voïons chaque chose dans l'idée particuliere qu'elle

qu'elle a en Dieu, le soleil materiel dans le soleil intelligible ; il s'est trouvé empêché de rendre raison pourquoi donc le soleil, étant toûjours de même grandeur, selon cette idée particuliere de Dieu, nous le voïons plus grand quand il est à l'horizon que quand il est au midi : & il s'est trouvé réduit à dire que nous voïons toutes choses dans une *étenduë intelligible infinie*, dont toutes les parties étant de même nature chacune étoit propre à devenir à nôtre égard *le soleil intelligible*.

Il n'y a que ce dernier qui soit fort étrange. Mais pour tout le reste on n'a pas lieu de se tant étonner qu'il l'ait regardé comme vrai ; puisqu'un esprit si vif & si penetrant ne pouvoit gueres aller moins loin, en suivant le chemin que lui falloit faire ce qu'il a pris pour un principe indubitable ; sur lequel on devoit juger de ce que nôtre esprit pouvoit voir ou de ce qu'il ne pouvoit pas voir : tant est vrai ce que dit M. Descartes dans sa methode : *que c'est veritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultez & les erreurs, qui nous empêchent de parvenir à la connoissance de la verité : mais que c'est en perdre une que de recevoir quelque fausse opinion touchant une matiere un peu generale & importante* ; parce qu'il n'est pas presque possible que cela ne nous conduise dans de grands égaremens.

Il semble donc aussi qu'on fait le même plai-

sit à un homme à qui ce malheur est arrivé, en lui découvrant la fausseté du principe, qui l'auroit engagé en beaucoup d'erreurs, que l'on feroit à un voïageur égaré en le remettant dans le bon chemin, qu'il n'auroit abandonné qu'en suivant les pas de beaucoup de gens, qui s'y seroient trompez avant lui.

C'est pourquoi j'ai lieu d'esperer que notre ami me saura bon gré de lui avoir voulu rendre ce service, quand même je n'y aurois pas réüssi. Mais s'il se trouve dans l'impuissance de répondre à ce que je croi avoir démontré, je prie Dieu de tout mon cœur qu'il lui fasse la grace de donner à notre siécle un exemple d'humilité, qui devroit être bien commun parmi les Chrétiens, & qui l'est si peu, en reconnoissant de bonne foi que pour avoir embrassé trop facilement un faux principe, il s'est engagé mal à propos en des erreurs insoûtenables, touchant la nature des idées, & qu'il n'a point dû proposer avec tant de confiance cette nouvelle opinion : Que nous voïons toutes chose en Dieu, puisqu'il voit bien maintenant qu'elle n'a rien de solide.

CHA-

CHAPITRE XIX.

Du 2. prejugé, qui est que cette nouvelle Philosophie des Idées fait mieux voir qu'aucune autre combien les Esprits sont dépendans de Dieu, & combien ils lui doivent étre unis.

UNe des raisons que cet Auteur fait le plus valoir, pour confirmer cette misterieuse pensée que c'est en Dieu que nous voïons toutes choses, est que *ce sentiment lui a paru si conforme à la Religion, qu'il s'est cru indispensablement obligé de l'expliquer & de le soûtenir autant qu'il lui seroit possible.* Ce sont ses propres termes dans un éclaircissement sur ce sujet, qui a pour titre: *Eclaircissement sur la nature des idées: dans lequel il explique comment on voit en Dieu toutes choses, les veritez, & les loix éternelles.* Et il témoigne son zéle pour cette opinion avec encore plus de force dans les paroles suivantes: *J'aime mieux qu'on m'apelle visionnaire, qu'on me traite d'illuminé, & qu'on dise de moi tous ces bons mots que l'imagination, qui est toûjours railleuse dans les petits esprits, a de coutume d'oposer à des raisons qu'elle ne comprend pas, où dont elle ne peut se défendre, que de demeurer d'acord que les corps soient capables de m'éclairer: que je sois à moi-méme mon maître, ma raison, ma lumie-*

re ; & que pour m'instruire solidement de toutes choses il suffise que je me consulte moi-même, ou des hommes, qui peut-être peuvent faire grand bruit à mes oreilles, mais certainement qui ne peuvent répandre la lumiere dans mon esprit. Voici donc encore quelques raisons pour le sentiment que j'ai établi dans les chapitres, sur lesquels j'écris ceci : c'est à dire, pour confirmer ce nouveau sentiment : *que nous voïons toutes choses en Dieu.*

Il avoit déja dit aussi de la même sorte dans le ch. 6. du 3. livre, qui a pour titre : *Que nous voïons toutes choses en Dieu.*

„ La 2 raison, dit-il, qui peut faire penser que „ nous voïons tous les êtres, à cause que Dieu „ veut que ce qui est en lui, qui les represente, „ nous soit découvert ; & non point parce que „ nous avons autant d'idées créées avec nous „ que nous pouvons voir de choses, c'est que „ cela met les esprits créez dans une entiere dé- „ pendance de Dieu, & la plus grande qui puisse „ être. Car, cela étant ainsi, non seulement nous „ ne saurions rien voir que Dieu ne veuille „ bien que nous le voïons, mais nous ne sau- „ rions rien voir que Dieu même ne nous le fasse „ voir : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid „ à nobis, tanquam ex nobis ; sed sufficientia „ nostra ex Deo est.* C'est Dieu même qui éclai- „ re les Philosophes dans les connoissances que „ les hommes ingrats apellent naturelles, quoi

„ qu'elles

qu'elles ne leur viennent que du ciel : *Deus* "
enim illis manifestavit. C'est lui, qui est pro- "
prement la lumiere de l'esprit, & le pere des "
lumieres : *Pater luminum* : c'est lui, qui ensei- "
gne la science aux hommes : *Qui docet homi-* "
nem scientiam : en un mot, c'est la veritable "
lumiere qui éclaire tous ceux qui viennent en "
ce monde : *Lux vera, quæ illuminat omnem* "
hominem venientem in hunc mundum. "

Voilà sans doute qui est capable de donner à beaucoup de gens une espece de veneration pour un sentiment, qu'on leur propose avec tant de zéle, comme étant si avantageux à la Religion, que l'on fait assez entendre qu'il n'y a que cela qui puisse mettre les esprits créez dans une entiere dépendance de Dieu, & leur faire comprendre que ce ne sont point les corps qui les éclairent, & qu'ils ne sont point à eux-mêmes leur propre lumiere; mais qu'ils ne la peuvent tirer que de Dieu.

Si cela étoit, j'avouë que les raisons dont j'ai combattu ce misterieux sentiment, quelques démonstratives qu'elles me paroissent, me seroient suspectes à moi-même, & que j'y aprehenderois quelque illusion. Mais il est aisé de faire voir que le sentiment que j'ai combatu n'a aucun de ces avantages qu'on lui attribuë. Il faut seulement se donner garde de prendre le change en passant d'une question à l'autre, ce qui embrouille toutes les disputes, & y met une telle

confu-

confusion, qu'après avoir bien contesté on ne sait plus de quoi il s'agit. Quand on ne cherche que la verité, on doit s'étudier sur-tout à mettre les choses dans un grand jour, à bien séparer les questions, afin de ne point souffrir qu'on revoque en doute ce qui est évident dans l'une, par ce qui est obscur dans l'autre ; & à ne point abuser de l'autorité des grands hommes ; en apliquant ce qu'ils ont dit d'une matiere à une autre toute differente.

Il est donc bon avant toutes choses de faire bien remarquer de quoi il ne s'agit point, afin qu'on voie plus facilement de quoi précisément il s'agit.

1. Il ne s'agit point ici de la maniére dont Dieu nous éclaire dans l'ordre de la grace ; commment il nous donne de bonnes pensées, & comment il nous instruit interieurement de nos devoirs. Or c'est de ces bonnes pensées que S. Paul dit, 2. Corinth. 3. 5. en parlant du Ministere du Nouveau Testament, qui est le Ministere de la grace : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, tanquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et ainsi ce passage n'a point dû être allegué dans cette matiere des idées, qui regarde toutes sortes de pensées, sans en excepter les plus mauvaises. Car nous ne saurions penser à rien, que l'idée de ce à quoi nous pensons, ne soit presente à notre esprit : & par conséquent, si c'est en cela que l'on fait

dé-

pendre nos esprits de Dieu en ce que nous ne trouvons qu'en lui ces idées, cette dépendance doit regarder également nos bonnes & nos mauvaises pensées.

2. Il ne s'agit point ici proprement de certaines veritez de morale, dont Dieu avoit imprimé la connoissance dans le premier homme, & que le peché n'a pas entierement effacées dans l'ame de ses enfans. Ce sont ces véritez, que S. Augustin dit souvent que nous voïons en Dieu: mais, comme il ne s'est point expliqué sur la maniere dont nous les voïons, cela ne peut servir à cet Auteur, qui a même été assez sincere pour ne se point prévaloir de l'autorité de ce Saint, parce qu'il n'étoit pas de son opinion: *Car nous ne disons pas*, dit-il, *que nous voïons Dieu en voïant les véritez éternelles, comme le dit S. Augustin: mais en voïant les idées de ces veritez. Car l'égalité entre les idées, qui est la verité, n'est qu'un raport, qui n'est rien de réel.*

3. Il ne s'agit point non plus de la maniere dont Dieu a découvert sa divinité aux Philosophes Païens: mais d'où, & comment, ils ont eu les idées sur lesquelles ils ont raisonné dans les sciences les plus naturelles, & qui ont moins de raport à la Religion, telles que sont les Mathematiques. Or ces paroles de S. Paul: *Deus enim illis manifestavit*, ne régardent point ces sciences abstraites purement naturelles, mais la con-

noissance qu'ils avoient euë de ce qui se peut découvrir de Dieu par les créatures. Car c'est sur cela que S. Paul dit : *Deus enim illis manifestavit* : DIEU *même le leur aïant fait connoître*. On n'a donc point dû citer ces paroles de l'Apôtre pour autoriser ce nouveau sistême, que ce n'est qu'en Dieu que nous pouvons voir les choses materielles, parce que nous n'en pouvons trouver les idées que dans *l'étenduë intelligible infinie* qu'il renferme. Ce qui ne peut regarder la connoissance de Dieu qu'ont euë ces Philosophes ; puisque cet Auteur enseigne que nous voïons Dieu sans idée, c'est-à-dire, sans ces *êtres representatifs* distinguez des perceptions, dont il prétend que nous avons besoin pour apercevoir toutes les autres choses qui sont hors de nous.

4. Il ne s'agit point aussi de la cause de nos perceptions, à qui il donne quelquefois le nom d'idée, & avec raison ; car on lui a déja marqué souvent, que quand on lui acorderoit que notre entendement est une faculté purement passive comme la matiere, cela ne regarderoit point la question de la necessité des idées prises pour des *êtres representatifs*. Et j'ajoûte ici que tant s'en faut que cela fit quelque chose pour apuïer ce qu'il dit de la dépendance que nos esprits ont de Dieu, en ce que c'est en lui seul qu'ils peuvent trouver ces *êtres representatifs*, en quoi on voudroit faire consister la lumiere qu'ils tirent de

de lui ; que rien au contraire ne ruïne tant cette derniere opinion, que l'établissement de cette autre, qui est aussi du même Auteur : que Dieu est l'unique cause de toutes nos perceptions.

5. Il ne s'agit point de tout cela ; mais de nos connoissances les plus naturelles & les plus communes : de ce qui nous est necessaire pour apercevoir le soleil, un cheval, un arbre pour avoir l'idée d'un cube, d'un cilindre, d'un quarré, d'un nombre. Et sur cela même il n'est pas question de savoir si notre esprit doit être éclairé de Dieu ; mais de quelle sorte il en doit être éclairé ; & si c'est en la maniere que cet Auteur a inventée, qu'on peut réduire à 3. points.

Le 1. est que notre esprit ne sauroit voir les choses materielles par elles-mêmes, mais seulement par des *êtres representatifs* distinguez de nos perceptions, & qui les doivent preceder, ausquels il a donné le nom d'idées, quoique par abus.

Le 2. est que notre esprit ne sauroit trouver ces idées ou *êtres representatifs* des choses materielles qu'en Dieu.

Le 3. Que ce qui lui donne moien de les trouver en Dieu, est que Dieu renferme en lui-même une *étenduë intelligible infinie*.

Sur quoi je dirai trois choses. L'une, que quand nous dépendrions de Dieu en cela, cette dépendance ne seroit point assez considerable pour en faire tant de bruit.

L'autre qu'elle ne nous seroit d'aucun usage, pour nous attacher veritablement à Dieu, & que ce nous seroit plutôt une ocasion de nous attacher avec moins de scrupule aux choses materielles.

La derniere qu'il n'a pu s'imaginer cette dépendance fondée sur la necessité des *êtres representatifs* distinguez de nos perceptions, sans renverser une autre maxime, qu'il a pris tant de peine d'établir, qu'il n'y a rien d'inutile dans la conduite de Dieu, & qu'ainsi il ne fait jamais par des voïes composées ce qui se peut faire par des voïes plus simples.

Je dis donc premierement, que quand nos ames dépendroient de Dieu en ce qu'elles ne pouroient trouver qu'en lui des *êtres representatifs* qu'il apelle idées, cette dépendance n'ajoûteroit guéres à celle qu'elles ont comme créatures, qui les met dans l'impuissance de subsister un seul moment, si par une espece de création continuée elles ne sont soûtenuës par la même main qui les a tirées du néant pour leur donner l'être. Car il y a des choses qui sont des dépendances & des suites si necessaires de notre nature, que l'on ne peut concevoir que Dieu nous ait voulu donner l'être, sans vouloir aussi nous donner ces dépendances: ce qui fait voir, ce me semble, manifestement que la necessité, où nous nous trouvons de dépendre de Dieu au regard de ces choses-là, n'ajoûte rien de considerable

derable à la necessité d'en dépendre au regard de notre conservation, & c'est pourquoi aussi Dieu a presque inséparablement attaché l'un à l'autre; de sorte que l'on doit considerer comme une même volonté celle de nous conserver, & celle de nous donner ce qu'exige notre conservation comme une dépendance de notre être. Telle est, au regard de notre corps, la faculté que nous avons de remuer nos membres pour les fonctions ordinaires de la vie; &, au regard de l'esprit, celle de penser & de pouvoir au moins apercevoir par quelqu'un de nos sens notre propre corps, & ceux qui nous environnent.

Comme donc on ne regarde point comme une dépendance que nous aïons de Dieu, differente de celle de la conservation de notre être, de ce que nous ne faisons pas le moindre mouvement, ou de la jambe, ou du bras ou de la langue, que ce ne soit Dieu lui-même qui donne le mouvement aux esprits animaux, qui doivent pour cela s'insinuer dans les nerfs, qui sont attachez à nos muscles; parce qu'il ne fait en cela qu'executer la volonté generale qu'il a euë en nous créant, & que c'est par notre volonté que cette action de Dieu est déterminée à chaque effet particulier: il en seroit de même au regard de cette dépendance que nous aurions de *l'étenduë intelligible infinie*, pour y trouver les idées de chacune de nos pensées, quand elles ont

ont pour objet les choses materielles. Ce seroit une suite de notre nature, puisque nous sommes faits pour penser, encore plus que pour marcher, & pour remuer les mains ou la langue. Dieu ne feroit donc en cela, non plus qu'en l'autre, qu'executer les loix qu'il se seroit prescrites à lui-même, en instituant notre nature : & nos volontez ne sont pas moins, selon cet Auteur, les causes occasionnelles de ces idées, qu'elles le sont des mouvemens de nos jambes & de nos bras.

Il n'y auroit donc rien en cela, qui nous dût être fort considerable. Et nous avons tant d'autres sujets de reconoissance envers Dieu infiniment plus importans, qui regardent notre salut & l'état de grace & de gloire auquel il nous apelle par son infinie misericorde, que notre esprit étant borné, & ne pouvant s'apliquer beaucoup à un objet, qu'il ne soit moins capable de s'apliquer fortement à d'autres, pourquoi se metre si fort en peine d'aprendre à des Chrétiens à être reconnoissans envers Dieu pour ces lumieres humaines, qui ont été la part de ces Philosophes & des autres enfans du siecle, en qui Dieu n'a agi que comme Auteur de la nature ; au lieu de considerer qu'il importe peu aux enfans de la Jerusalem celeste de savoir au vrai ce qu'il fait en eux en cette maniere, pourvu qu'ils n'ignorent pas combien ils lui sont redevables, pour les illuminations vraïment di-

vines

vines dont il éclaire leurs pas, afin de les faire marcher dans ſa voïe, & pour tout le bien qu'il opere dans leurs cœurs par la ſecrete operation de ſon eſprit, qui en a rompu la dureté, & de cœurs de pierre en a fait des cœurs de chair.

Mais la ſeconde choſe, que j'ai promis de montrer, eſt que, bien loin qu'il y ait tant de ſujet de faire valoir la ſpiritualité de ce nouveau ſiſtême des idées, qu'il me paroît plus nuiſible qu'avantageux à ceux qui s'y voudront arrêter. Car que nous aprend-on par-là? Que nous voïons Dieu en voïant des corps, le ſoleil, un cheval, un arbre. Que nous le voïons en philoſophant ſur des triangles & des quarrez: & que les femmes, qui ſont idolâtres de leur beauté, voïent Dieu en ſe regardant dans leur miroir, parceque le viſage qu'elles y voïent n'eſt pas le leur, mais un *viſage intelligible*, qui lui reſſemble, & qui fait partie de cette *étenduë intelligible infinie*, que Dieu renferme. Et on ajoûte à cela qu'il n'y a de toutes les créatures que notre pauvre ame, qui, quoique créée à l'image & à la reſſemblance de Dieu, n'a point ce privilege de voir Dieu en ſe voïant. Eſt-ce là un bon moïen de nous porter à nous ſeparer des choſes corporelles, pour rentrer dans nous-mêmes? Eſt-ce le moïen de nous faire avoir peu d'eſtime des ſciences humaines purement humaines, que l'on ne ſe contente pas de ſpiritualiſer, mais que l'on *diviniſe* en quelque ſorte, en faiſant croire à

ceux

ceux qui s'y apliquent que les objets de ces scien-ces sont quelque chose de bien plus grand, & de bien plus noble, qu'ils ne pensent; puisque, s'ils recherchent le cours des astres, ces astres qu'ils contemplent ne sont point des astres materiels du monde materiel, mais les astres *intelligibles* du monde *intelligible* que Dieu renferme en lui-même: & que s'ils étudient les proprietez des figures, ce ne sont pas non plus des figures materielles qu'ils voïent, mais des figures intelligibles, qui ne se trouvent que dans *l'étenduë intelligible infinie*, dans laquelle Dieu lui-même les voit, lui qui ne voit rien que dans son essence.

N'est-ce point aussi donner ocasion aux hommes de ne plus regarder comme une passion blâmable, & indigne d'un chrétien, cette curiosité vague & inquiete, contre laquelle S. Augustin parle si souvent, qui fait rechercher à voir & à connoître toutes sortes d'objets sensibles, pour les voir seulement, & pour en faire des épreuves. Car n'est-ce pas la bien relever, & donner sujet à ceux qui en sont malades de se plaire dans leurs maladies, que de leur persuader que c'est Dieu qu'ils voïent en croïant voir les choses sensibles.

Mais je ne puis m'empêcher de dire encore quelque chose de plus fort. On me fait entendre que le principal but de cette Philosophie des idées est de nous aprendre combien les es-

prits

prits sont unis à Dieu ; & je voi ensuite qu'au lieu de les unir à Dieu, on les veut unir à une *étenduë intelligible infinie*, que l'on prétend que Dieu renferme. Et c'est ce qui me fait dire sans crainte que je ne veux point de cette union, & que j'y renonce de bon cœur ; car je ne reconnois point pour mon Dieu une *étenduë intelligible infinie*, dans laquelle on peut distinguer diverses parties, quoique toute de même nature. Ce n'est point là le Dieu que j'adore. C'est l'idée que S. Augustin avoit de Dieu, étant encore Manichéen. Il témoigne dans le liv. 7. de ses Confessions, ch. 1. *qu'il ne pouvoit alors se figurer Dieu que comme une substance infiniment étenduë* ; mais il déclare aussi que *c'étoit parce qu'il ne pouvoit alors le concevoir autrement que corporel*. On dira qu'on ne l'entend pas si grossierement : je le veux. Mais de quelque maniere qu'on l'entende, n'est-ce point s'expliquer d'une maniere tout à fait indigne de Dieu que de nous faire passer pour la même chose de voir les choses materielles en Dieu, & de les voir dans une *étenduë intelligible infinie*, dans laquelle on peut distinguer diverses parties, & concevoir que l'une s'aproche de l'autre ? Rien est-il plus propre à jetter les hommes dans l'erreur, & à les porter à se representer Dieu comme une substance corporelle, qui n'est differente des autres corps que par ce qu'elle est *infinie* ?

Je ne repete point ce que j'ai déja dit sur cela. J'ajoûterai seulement que je ne voi point comment cela s'acorde avec ce que dit ce même Auteur dans le Traité de la Nature & de la Grace, Disc. 1. §. 11. „ Lorsqu'on „ prétend parler de Dieu avec exactitude, il „ ne faut pas se consulter soi-même, ni parler „ comme le commun des hommes. Il faut s'é„ lever en esprit au dessus de toutes les créatu„ res, & consulter avec beaucoup d'attention „ & de respect l'idée vaste & immense de l'ê„ tre infiniment parfait: & comme cette idée „ nous represente le vrai Dieu bien different „ de celui que se figurent la plûpart des hom„ mes, on ne doit point en parler selon le lan„ gage populaire. Il est permis à tout le mon„ de de dire avec l'Ecriture, que Dieu s'est *re„ penti* d'avoir créé l'homme; qu'il s'est mis en „ *colere* contre son peuple; qu'il a delivré „ Israël de captivité par la force *de son bras*: „ mais ces expressions ou de semblables ne „ sont point permises aux Theologiens, lors„ qu'ils doivent parler exactement. Il leur est donc encore bien moins permis de dire que c'est voir le soleil en Dieu, que de le voir dans une *étenduë intelligible infinie, en laquelle il y a diverses parties, quoique toutes de même nature, dont on peut concevoir que l'une s'aproche ou s'éloigne successivement de l'autre.*

Il est clair par ces deux premieres cōsidera-

tions que cette dépendance, que l'on nous fait avoir de Dieu à cause du besoin que l'on prétend que nous avons des idées prises pour des *êtres representatifs*, seroit peu considerable & de peu d'usage pour des Chrétiens, quand elle seroit bien fondée : Mais la derniere fera voir qu'elle est très mal-fondée par les propres principes de cet Auteur ; car c'est à quoi je me restreins ici à le combattre par lui-même.

Il déclare dans le 2. Eclaircissement, sur le 1. chap. du 1. Livre, qu'il ne s'étoit point alors encore expliqué sur ce qu'il prétend avoir prouvé dans le ch. 6. de la 2. part. du 3. Livre : *Que nous voïons toutes choses en Dieu*. donc ce qu'il établit dans ce 1. ch. du 1. Livre est indépendant de cette question.

Or ce qu'il y établit suffit de reste, pour nous faire reconnoître que les esprits ne s'éclairent point eux-mêmes, & qu'ils ne sont point à eux-mêmes leur propre lumiere, mais qu'il faut que ce soit Dieu même qui les éclaire.

Il n'est donc pas vrai que nous soïons obligez de croire tout ce qu'il a enseigné depuis, touchant les idées prises pour des *êtres representatifs* & la necessité qu'il prétend que nous avons de voir les choses materielles en Dieu, pour reconnoître que notre esprit n'est point à lui-même sa propre lumiere au regard de la connoissance des choses materielles, &

qu'il faut que ce ſoit Dieu qui l'éclaire.

Il n'y a que la mineure à prouver, ce qui ſera facile. Car j'ai déja prouvé dans l'article 3. que dans ce 1. livre il prend le mot d'*idée* pour *perception*, comme il paroît clairement en ce qu'il prend pour la même choſe *notions* & *idées*. *Il ſemble*, dit-il, *que les notions ou les idées qu'on a de deux facultez ne ſont pas aſſez nettes*. Or on ne peut pas douter que *notion*, ou *perception*, ne ſoient deux termes ſynonimes, & en ce qu'il explique *recevoir pluſieurs idées* par *apercevoir pluſieurs choſes* : Or, prenant le mot d'*idée* pour *perception*, on ne peut pas enſeigner plus clairement que nous ne ſommes point notre lumiere au regard des choſes materielles, mais qu'il faut que ce ſoit Dieu qui nous éclaire, qu'en enſeignant que nous ne pouvons pas nous donner à nous-mêmes l'idée ou la perception des choſes materielles. Car la lumiere intellectuelle active, pour parler ainſi, ne conſiſte qu'en cela, notre eſprit ne pouvant être éclairé au regard d'un objet qu'en le connoiſſant; de ſorte qu'il eſt viſible que ne ſe pouvoir donner la perception d'un objet, c'eſt ne ſe pouvoir éclairer ſoi-même à l'égard de cet objet.

Donc ce qu'il enſeigne dans ce 1. ch. du 1. Livre, ſuffit de reſte pour nous faire reconnoître que notre eſprit ne s'éclaire point lui-même, & n'eſt point ſa propre lumiere au regard

des

des choſes materielles, mais qu'il faut que ce ſoit Dieu qui l'éclaire, s'il y enſeigne que nous ne pouvons nous donner à nous-mêmes les perceptions des choſes materielles.

Or l'on ne peut pas l'enſeigner plus clairement qu'il fait; puiſqu'il y établit comme une choſe certaine (je n'examine pas ici ſi elle l'eſt autant qu'il le dit, aïant déclaré que mon deſſein étoit ſeulement de le combatre par lui-même) *que notre entendement, ou la faculté qui eſt en nous de recevoir plusieurs idées, c'eſt a-dire, d'apercevoir plusieurs choſes, eſt entierement paſſive, & ne renferme aucune action.*

Donc il avoit ſuffiſamment enſeigné dans ce chapitre, où il ne prend point les idées pour des *êtres repreſentatifs*, & où il n'avoit point encore ſupoſé *que nous viſſions les choſes en Dieu*, & que notre eſprit n'étoit point capable de s'éclairer lui-même au regard des choſes materielles, ni d'être à lui-même ſa propre lumiere.

Donc il n'a point eu beſoin pour établir cela de pouſſer plus loin ſa Philoſophie des idées, & d'avancer ce paradoxe : Que nous ne ſaurions voir le moindre corps que nous ne le voïons en Dieu, ou plutôt que nous ne voïons Dieu, lorſque nous nous imaginons voir ce corps.

Donc le zéle qu'il témoigne avoir d'empê-

cher que l'on ne croïe que nous sommes à nous-mêmes notre propre lumiere, ne lui doit point servir de prejugé, pour faire recevoir favorablemeent des opinions si étranges.

CHAPITRE XX.

Du 3. Prejugé: Qu'en n'admettant point cette Philosophie des idées on est réduit à dire que notre ame pense, parce que c'est sa nature, & que Dieu en la créant lui a donné la faculté de penser.

CE qui m'a fait croire que je devois representer comme un prejugé, pour cette Philosophie des Idées, de ce qu'en ne l'admettant point on est réduit à dire *que notre ame pense, parce que c'est sa nature, & que Dieu en la créant lui a donné la faculté de penser*, est la maniere dont notre ami traite ceux qui parlent de la sorte; parce qu'il y a des gens, à qui cette confiance pourroit faire croire qu'il a raison. C'est dans la réponse à la 1. Objection qu'il se propose dans ses Eclaircissemens, p. 543. contre ce qu'il avoit dit *qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que nous voïons toutes coses en lui.*

Mais faisant profession d'écrire pour des gens, *qui se piquent d'une grande justesse, & d'une exactitude rigoureuse*, il eût été bon qu'il n'eût point mêlé ensemble deux choses

très-differentes : l'une *qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire* : l'autre *que nous voïons toutes choses en lui.* Car nous venons de faire voir que selon ses principes mêmes, on pouroit très bien dire qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, sans qu'on fût obligé d'ajoûter (ce qui est visiblement faux) *que nous voïons toutes choses en lui*, en la maniere qu'il l'entend. C'est pourquoi il donne visiblement le change dans sa réponse à cette objection, parce qu'il s'attache uniquement à la premiere de ces deux choses : *Qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire*, & laisse là la 2. en quoi consiste toute la difficulté : *Que nous voïons toutes choses en Dieu.*

Ce n'est pas néanmoins à quoi je m'arrête. Je prétens seulement justifier cette proposition en elle-même : *Notre ame pense, parce que c'est sa nature, & que Dieu en la créant lui a donné la faculté de penser* : & faire voir qu'il y a plusieurs rencontres où c'est la meilleure réponse que l'on puisse faire, & que c'est pour ne s'en être pas contenté que l'on s'est jetté dans des embarras, d'où on n'a pu se tirer que par la fausse Philosophie des *êtres representatifs* ; & qu'ainsi notre ami n'a point raison d'en parler dans les termes qu'il fait.

„ Je m'étonne, dit-il, que Messieurs les " Cartesiens, qui ont avec raison tant d'aver- " sion pour les termes generaux de nature & "
„ de

„ de *faculté*, s'en servent si volontiers en cette „ ocasion. Ils trouvent mauvais que l'on dise „ que le feu brûle par sa *nature*, & qu'il „ change certains corps en verre par une *fa-* „ *culté* naturelle : & quelques uns d'entr'eux „ ne craignent point de dire que l'esprit de „ l'homme produit en lui-même les idées de „ toutes choses par sa *nature*, & parce qu'il a „ la *faculté* de penser. Mais ne leur en dé- „ plaise, ces termes ne sont pas plus significa- „ tifs dans leur bouche que dans celle des Pé- „ ripateticiens,

J'ai déja dit que je ne soûtenois cette propo-sition qu'en elle-même. Or elle n'a point en elle-même le sens que lui donne l'Auteur de la réponse à l'objection ; car penser à un objet ne signifie point produire en soi-même la perception de cet objet ; mais seulement en avoir la perception, de qui que ce soit qu'on l'ait, ou de Dieu ou de soi-même : il n'est donc point necessaire, ni pour la verité de cette proposition : *Notre ame pense parce que c'est sa nature, & parce que Dieu en la créant lui a donné la faculté de penser* ; ni pour l'usage qu'on en peut faire, en philosophant raisonnablement que notre esprit produise en lui-même les idées de toutes choses par sa nature (car le mot de *penser* n'enferme point cela) mais il suffit qu'en plusieurs rencontres cette réponse soit très-bonne, & qu'on s'en doive conten-

ter.

ter. Or cela est ainsi, comme on l'a fait voir dans le chapitre second. Car, si on demande, par exemple, pourquoi notre ame peut voir les choses materielles, son propre corps, & ceux qui l'environnent, lors même qu'ils en sont fort éloignez, c'est fort bien répondre que de dire *qu'elle les peut voir parce que c'est sa nature, & que Dieu lui a donné la faculté de penser.* Je soutiens encore une fois que cette réponse est très-bonne, & que c'est pour ne s'en être pas contenté qu'on est allé s'imaginer que notre ame ne pouvoit voir les choses materielles que par des *êtres representatifs*, qui, étant intimement unis à notre ame, les mettoit en état d'être connuës d'elle : ce qui a enfanté tant de bizarres opinions que l'Auteur *de la Recherche de la Verité* n'a refutées, que pour leur en substituer une autre, qui ne vaut pas mieux, & qui est même encore plus étrange.

Mais pourquoi donc, dit-il, *Messieurs les Cartesiens ont-ils tant d'aversion pour les termes generaux de nature & de faculté, quand les Peripateticiens s'en servent ? Pourquoi trouvent-ils mauvais que l'on dise que le feu brûle, parce que c'est sa nature, & qu'il change certains corps en verre par une faculté naturelle* ,

La réponse n'est pas difficile, c'est que ce sont des mots dont on se peut bien & mal servir ; & qu'ainsi les mêmes personnes peuvent avec raison trouver mauvais qu'on s'en serve mal, &

trouver bon qu'on s'en serve bien. On s'en sert mal, quand par le mot de *facùlté* on entend une entité distincte de la chose à qui on attribuë cette facuké, comme lorsque l'on prend l'entendement & la volonté pour des facultez réellement distinctes de notre ame. On s'en sert mal aussi quand on prétend avoir rendu raison d'un effet inconnu, ou connu très-confusément, par le mot general de *faculté* qu'on donne à la cause, comme quand on dit que l'Aiman attire le fer parce qu'il a cette faculté, ou que le feu change certains corps en verre par une faculté naturelle; car l'abus qu'on fait alors de ces mots consiste principalement en ce qu'avant que de savoir ce que c'est au regard du fer d'être attiré par l'Aiman, & au regard de la cendre d'être changée en verre par le feu, on s'en tire en disant que l'Aiman & le feu ont chacun cette faculté. Mais, si après avoir expliqué, comme fait M. Descartes, ce que c'est que la vitrification, & ce que le feu y contribuë; & ce que c'est aussi ce qu'on apelle l'atraction du fer par l'Aiman, & ce que l'Aiman y contribuë, on demandoit de nouveau d'où vient que le feu a ce mouvement violent, qui est cause que de certains corps se changent en verre; & d'où vient que l'Aiman a des pores tournez en vis, ce seroit alors fort bien répondre que de dire que c'est parce que telle est la nature du corps qu'on apelle feu, & telle de celui qu'on apelle Aiman.

Voici

Voici encore un autre exemple du mauvais & du bon usage de ces termes : Si on me demande pourquoi une pierre, étant suspendue en l'air par un filet, tombe en bas sitôt que l'on coupe ce filet; c'est mal répondre que de dire, que c'est que Dieu lui a donné cette faculté en la créant de tendre au centre par son mouvement, & que cette faculté s'apelle pesanteur : & pour bien répondre il faut voir ce qu'en a dit M. Descartes, dans ses principes de Philosophie. Mais si on demande en general, pourquoi la matiere est capable de mouvement, on répond très-bien en disant que c'est sa nature, & que Dieu en la créant a donné à ses parties cette faculté que l'une peut être éloignée ou aprochée successivement de l'autre.

Or ce n'est qu'en des cas tout semblables que je me sers, au regard de la pensée de mon ame, des mots de *nature* & de *faculté*. Car moi ame je sai que je voi les corps, que je voi celui que j'anime, que je voi le soleil, quelque distant qu'il soit de moi. Je sai de plus ce que c'est que de voir des corps; & quand je ne le pourois pas expliquer à d'autres, il me suffit que j'en aïe en moi-même une science certaine. Je sai enfin qu'il n'y a point d'aparence que Dieu m'ait voulu joindre un corps sans vouloir que je le connusse, & que par conséquent il a fallu qu'il m'ait donné la faculté de le connoître, aussi bien que ceux qui lui pouroient servir ou nuire

pour sa conservation. Pourquoi donc, si on mẽ demande d'où vient que n'étant pas corporelle je puis apercevoir les corps presens ou absens ? ne seroit-ce pas bien répondre que de dire que c'est parce que ma nature étant de penser, je sens par ma propre experience que les corps sont du nombre des choses ausquelles Dieu a voulu que je pusse penser ; & que m'aïant créée & jointe à un corps il a été convenable qu'il m'ait donné la faculté de penser aux choses materielles aussi-bien qu'aux spirituelles ? Qui ne se contente pas de cela, & qui veut que passant plus outre on lui rende raison de ce qui n'a point d'autre raison que celle dont il ne lui plaît pas d'être satisfait, ne sauroit que s'égarer ; parceque, cherchant ce qui n'est pas, il merite par sa temerité de ne trouver pas ce qui est, comme dit excellemment S. Augustin: *Compescat ergo se humana temeritas, & id quod non est non quærat, ne id quod est non inveniat.* De Gen. cont. Man. lib. I. c. 2.

Je prevoi que l'Auteur poura dire qu'il n'a point combattu la proposition que je défens, en la prenant dans le sens que je l'ai prise. Je le veux. Mais je lui demande s'il l'aprouve, ou s'il ne l'aprouve pas, dans le sens que je la prens, qui ne touche point la question si Dieu est ou n'est pas Auteur des perceptions que j'ai des choses materielles? S'il ne l'aprouve pas, j'en demande la raison ? Car il est clair que tout

ce

ce qu'il y répond dans les Eclairciſſemens ne me regarde point. Et s'il l'aprouve, j'en conclus qu'il n'a donc qu'à retrancher de ſon livre tout ce qu'il y dit de la nature des idées, en les prenant pour des *êtres repreſentatifs* diſtinguez des perceptions, & toutes les conſéquences qu'il en tire, pour nous faire croire que nous ne ſaurions voir les choſes materielles qu'en Dieu, ou plûtôt que nous pouvons tourner nos yeux vers les choſes materielles, ce qui s'apelle regarder, mais qu'en les regardant, ce n'eſt que Dieu que nous voïons.



CHAPITRE XXI.

Que quand cet Auteur dit qu'il y a des choſes que nous voïons ſans Idée, ce qu'il entend par là n'eſt point aſſez démêlé, & cauſe tant de confuſion, qu'on n'en peut avoir aucune notion claire.

L'Auteur *de la Recherche de la Verité* aïant expliqué dans les 6. premiers chapitres de de ſon 3. Livre ſa doctrine de la nature des idées, il diſtingue dans le 7. quatre differentes manieres, par leſquelles il prétend que notre eſprit connoît les choſes.

La premiere, dit-il, *eſt de connoître les choſes par elles-mêmes.*

La 2. de les connoître par leurs idées, c'eſt-à-dire, comme je l'entends ici, par quel-

quelque chose qui soit differant d'elles.

La 3. *de les connoître par* CONSCIENCE, *ou par sentiment interieur.*

La 4. *de les connoître par conjecture.*

Il soûtient ensuite *qu'il n'y a que Dieu, que nous connoissions par lui-même.*

Qu'il n'y a que les corps & les proprietez des corps, que nous connoissions par leurs idées.

Que nous ne connoissons point nôtre ame ni ses proprietez par son idée, mais seulement par conscience, & par sentiment interieur.

Et que nous ne connoissons que par conjecture les ames des autres hommes.

Nous n'avons pas besoin de nous arrêter ici au premier & au dernier, nous en parlerons plus bas. Ecoutons seulement ce qu'il dit en particulier du 2. & du 3.

On ne peut douter, dit-il, *que l'on ne voïe les corps avec leurs proprietez par leurs idées; parce que, n'étant pas intelligibles par eux mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être, qui les renferme d'une maniere intelligible. Ainsi c'est en Dieu, & par leurs idées que nous voïons les corps avec leurs proprietez; & c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est très-parfaite: je veux dire, que l'idée que nous avons de l'étenduë suffit pour nous faire connoître toutes les proprietez, dont l'étenduë est capable; & que nous ne pouvons desirer d'avoir une idée plus distincte & plus feconde de l'éten-*

duë,

duë, des figures & des mouvemens, que celle que Dieu nous en donne.

On supose avec bien de la confiance qu'on *ne peut douter* de ce que je croi avoir fait voir démonstrativement être tel, que non seulement on en peut douter, mais que l'on doit le rejetter comme absolument faux. Quoiqu'il en soit, il faut remarquer que la notion, qu'il donne à cette façon de parler: *voir les corps par leurs Idées*, n'est pas simplement de les voir clairement, *mais de les voir dans l'être qui les renferme d'une maniere intelligible*, c'est-à-dire, en Dieu. D'où il infere *que la connoissance que nous en avons est très-parfaite*, comme étant une suite de cette maniere de voir les choses, & non pas, comme si cette maniere même de les voir ne consistoit qu'à les voir clairement. Et c'est ce qui paroît encore parce qu'il dit de la maniere dont nous connoissons notre ame:

Il n'en est pas de même de notre ame, nous ne la connoissons point par son idée: nous NE LA VOYONS POINT EN DIEU: *nous ne la connoissons que par* CONSCIENCE; *& c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre ame, que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumiere, &c. nous ne pourions savoir si notre ame en seroit capable, parce que nous ne la connoissons point par son idée. Mais, si nous*

voïons

voïons en Dieu l'idée, qui répond à notre ame, nous connoîtrions en même-tems, ou nous pourions connoitre toutes les proprietez dont elle est capable : comme nous connoissons toutes les proprietez, dont l'étenduë est capable ; parce que nous connoissons l'étenduë par son idée.

Il paroît encore par là que cet Auteur prend pour la même chose *de voir un objet en Dieu*, & *de le voir par son idée*; mais qu'il ajoûte à cela que cette maniere de voir les choses en Dieu & par leurs idées est si parfaite, qu'elle fait apercevoir avec la chose que l'on connoît, ses proprietez, & les modifications dont elle est capable.

Cependant dans le lieu où il étoit le plus, obligé de bien démêler l'équivoque, qu'il avoit laissée en plusieurs endroits dans le mot d'*idée*, il le fait si imparfaitement, qu'on en demeure plus incertain de ce qu'il entend par ce mot, lorsqu'il déclare en tant d'endroits que l'ame ne le connoît point elle-même par son *idée*. C'est dans l'Eclaircissement sur le ch. 3. du 1. liv. p. 489.

Quand je dis que nous n'avons point d'idées des Misteres de la foi, il est visible, par ce qui precede & par ce qui suit, que je parle des idées claires qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a comprehension de l'objet, si l'on peut parler ainsi. Je demeure d'acord qu'un Païsan ne pouroit pas croire, par exemple, que le Fils de Dieu s'est fait homme, ou qu'il

y a trois personnes en Dieu ; s'il n'avoit quelque idée de l'union du Verbe avec notre humanité, & quelque notion de personne. Mais, si ces idées étoient claires, on pouroit en s'y apliquant comprendre parfaitement ces Misteres, & les expliquer aux autres : ce ne seroient plus des Misteres ineffables.

On ne parle plus ici *de voir les choses en Dieu*, pour expliquer ce que c'est que les voir par leurs idées. On laisse là cette notion du mot d'*idée*, comme si on ne la lui avoit jamais donnée. Et on prétend seulement que voir une chose par son idée, c'est la voir par *une idée claire, qui produise la lumiere & l'évidence, & par laquelle on ait la comprehension de l'objet, si on peut parler ainsi.* Et on prétend qu'on a pu dire qu'on n'avoit point d'idée d'une chose, quand on n'en avoit point une idée de cette sorte, c'est-à-dire, une idée claire, quoiqu'on en eût quelque idée & quelque notion.

Et on aplique cela à ce qu'on a dit si souvent touchant l'ame : *qu'on ne la voit point par idée, & qu'on en a point d'idée.*

„ Je dis ici que nous n'avons point d'idée
„ de nos Misteres, comme j'ai dit ailleurs que
„ nous n'avons point d'idée de notre ame ; parce
„ que l'idée que nous avons de notre ame n'est
„ point claire, non plus que celle de nos Miste-
„ res. Ainsi ce mot, *idée*, est équivoque. Je l'ai
„ pris quelquefois pour tout ce qui représente à

„ l'esprit quelque objet, soit clairement, soit
„ confusement. Je l'ai pris même encore plus
„ generalement pour tout ce qui est l'objet im-
„ mediat de l'esprit. Mais je l'ai pris aussi pour
„ ce qui represente les choses à l'esprit d'une
„ maniere si claire, qu'on peut découvrir d'une
„ simple vuë si telles ou telles modifications leur
„ apartiennent. C'est pour cela que j'ai dit quel-
„ quefois qu'on avoit une idée de l'ame, & quel-
„ quefois je l'ai nié. Il est difficile, & quelque
„ fois ennuieux & desagreable, de garder dans
„ ses expressions une exactitude trop rigoureu-
„ se. Quand un Auteur ne se contredit que
„ dans l'esprit de ceux qui le critiquent, & qui
„ souhaitent qu'il se contredise, il ne doit pas
„ s'en mettre fort en peine : & s'il vouloit sa-
„ tisfaire, par des explications ennuïeuses, à
„ tout ce que la malice ou l'ignorance de quel-
„ ques personnes pouroit lui oposer, il feroit
„ un fort méchant livre.

Je commencerai par examiner cette reflexion de l'Auteur : que si on vouloit garder dans ses expressions une exactitude trop rigoureuse, en évitant les équivoques qui font paroître qu'on se contredit, on seroit en danger de faire de méchans livres. C'est dequoi je ne saurois demeurer d'acord au regard des livres de science. Car, comme on n'écrit que pour se faire entendre, on ne sauroit éviter avec trop de soin ce qui peut empêcher qu'on ne comprenne bien notre pensée :

pensée : & rien ne peut tant l'empêcher que quand nous prenons des mots essentiels & importans, & qui marquent ce que nous avons entrepris d'éclaircir en particulier, en des sens si differens, & qui forment dans l'esprit des notions si oposées, qu'il se trouve que sans avoir averti le monde de ces équivoques nous disons le *oui* & le *non* de la même chose. N'est-ce pas la premiere regle, pour bien traiter une science, d'en définir les principaux termes, afin d'en fixer la notion à un seul & unique sens, pour peu qu'il y ait sujet d'aprehender qu'on ne les prenne en differentes manieres.

Que si on doit avoir ce soin pour empêcher que le lecteur ne se broüille, & prenne mal la pensée de l'Auteur, combien plus l'Auteur même doit-il éviter qu'il ne se broüille lui-même dans ses pensées, & qu'il ne tombe dans des contradictions aparentes, pour n'être pas constant à ne donner aux termes capitaux de ce qu'il traite que la même signification, ou au moins de ne leur en faire changer qu'après en avoir averti le monde. Que dirions-nous, par exemple, d'un Geometre qui diroit tantôt que la diagonale d'un quarré est incommensurable au côté, & en d'autres endroits qu'elle peut être commensurable au côté ? & qui répondroit pour se sauver de cette contradiction qu'il a pris le mot de quarré dans le premier endroit pour un rectangle de 4. côtez égaux, & dans l'autre pour

un quadrilatere de 4. côtez égaux qui ne seroient pas à angles droits? Trouveroit-on cette explication fort raisonnable dans un livre dogmatique : & aprouveroit-on qu'il prit à partie ceux qui se plaindroient de son peu d'exactitude, comme des critiques injustes, dont on ne devroit pas se mettre en peine, parce qu'on ne pouroit faire que de méchans livres, si on les vouloit contenter ?

Je me trouve d'autant plus obligé de faire cette observation, que ce n'est pas seulement l'ambiguité du mot d'*idée* qui fait beaucoup de broüillerie dans le 1. ouvrage de cet Auteur, mais que c'est un defaut répandu dans son Traité de la nature & de la grace; où de semblables mots qui se prennent en differens sens, semblent donner lieu a de grands Misteres, qui disparoîtront aussi tôt qu'on en aura démêlé les équivoques.

Néanmoins ce n'est pas à quoi je trouve ici le plus à redire. Je lui pardonnerois qu'il ait pris le mot d'*idée* dans son livre *de la Recherche de la Vérité* dans des sens très-differens, pourvû au moins que dans les Avertissemens, qu'il y a joints à la 4. Edition, il eût pris soin de les bien marquer, & d'en donner des notions bien distinctes Mais, bien-loin de cela, il n'y fait que broüiller de nouveau la signification de ce mot : & ce qu'il en dit ne s'acorde point avec ce qu'il en avoit dit dans son 3. livre, où il traite à fond

cette

cette matiere. Car toute la difference qu'il met dans ce 3. Avertissement, p. 489. entre les *idées* est la clarté & l'obscurité, ne donnant point d'autre solution à la contradiction qu'on lui avoit objectée, sinon que quand il avoit dit que nous n'avions point *d'idée* de notre ame, il avoit parlé ainsi, parce que nous ne la voïons point par *ces idées claires, qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a la comprehension de l'objet, pour parler ainsi* : & que, quand il a dit qu'on avoit une *idée* de l'ame, il a pris ce mot plus generalement pour toute sorte d'idée claire ou obscure.

Mais cette explication est très-defectueuse, & ne fait point bien entendre son sentiment des idées. Car le mot d'*idée* ne seroit point *équivoque*, mais seulement *generique*, s'il ne signifioit que des idées d'une même nature, dont les unes seroient obscures & les autres claires. Et ce seroit alors très-mal parler de nier le mot d'idée d'une des especes, quoique la moins noble. C'est comme qui diroit qu'un trapeze n'est pas un quadrilatere, parce qu'il en est l'espece la plus imparfaite, & qu'un cheval n'est pas un animal, parce qu'il n'est pas un animal raisonnable. Il est vrai aussi qu'il n'est pas tombé dans cette faute, & qu'il pouvoit se mieux défendre de la contradiction qu'on lui reprochoit qu'il n'a fait dans cet Avertissement. Car il pouvoit & devoit dire; Le mot d'*idée* est équivoque,

parce

parce qu'il signifie deux choses très diffrentes, & qui n'ont point proprement de notion commune. Et, selon que je l'ai pris en une ou en l'autre de ces deux manieres, j'ai pu dire quelquefois que nous avons une idée de l'ame, & d'autre fois que nous n'en avons point. J'ai pris dans le 1. ch. de mon 1. Livre *l'idée d'un objet pour la perception d'un objet*, & en prenant le mot d'*idée* en ce sens j'ai dû dire que nous avons une idée de notre ame; puisque nous ne la pourions connoître, comme nous faisons, si nous n'en avions la perception. Mais dans la 2. part. du 3. Livre j'ai pris le mot d'*idée* pour un *être representatif* des objets, distingué des perceptions, lequel j'ai fait voir ne se pouvoir trouver qu'en Dieu. Et c'est en prenant le mot d'*idée* en ce sens que j'ai dit en plusieurs endroits que nous n'avions point d'idée de notre ame, parce que mon sentiment est que nous ne la voïons point en Dieu, comme nous y voïons les choses materielles, mais que nous la voïons seulement *par conscience & par sentiment interieur*. Et ce qui me fait croire que nous ne la voïons point en Dieu, est que ce que l'on voit en Dieu, comme l'étenduë, se voit bien plus clairement & plus parfaitement que nous ne voïons notre ame.

Cette solution auroit été bien plus raisonnable, & plus conforme à sa doctrine des *idées*, que ce qu'il dit d'une maniere fort confuse, dans

ce 3. Avertissement. Mais de quelque maniere que l'on s'y prenne, pour acorder cette contradiction aparente, cela ne laissera pas d'être embarassé de difficultez insurmontables contre nous, comme nous l'allons faire voir dans les chapitres suivans.

CHAPITRE XXII.

Que s'il étoit vrai que nous vissions les choses materielles par des êtres representatifs, *(ce qui est la même chose à cet Auteur que* de les voir en Dieu) *il n'auroit eu nulle raison de prétendre que nous ne voïons pas notre ame en cette maniere.*

ON peut bien croire, que prétendant avoir démontré l'inutilité de ces *êtres representatifs* distinguez des perceptions & des objets, & le peu de raison qu'on a eu de fonder sur cela cette misterieuse pensée : *Que nous voïons en Dieu les choses materielles*, mon dessein n'est pas de prouver que nous voïons notre ame en cette maniere. Mais, pour montrer de plus en plus combien cette Philosophie des idées s'entretient mal, il ne sera pas inutile de faire voir, que s'il étoit vrai que nous vissions les choses materielles par des *êtres representatifs* (ce qui est la même chose à cet Auteur que de les voir en Dieu) il n'auroit point dû prétendre que nous ne voïons point notre ame en cette maniere.

Je

Je n'ai pour cela qu'à apliquer à notre ame les raisons generales que cet Auteur aporte pour rendre probable cette nouvelle pensée : *Que nous voions toutes choses en Dieu.* C'est le titre de son 6. ch. de la 2. part du Livre 3.

1. Il supose, ce qui est vrai, que Dieu a en lui les idées de toutes choses : 2. que Dieu est intimement uni à nos ames par sa presence. D'où il conclut *que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu, qui represente les êtres créez, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible, & très-present à l'esprit : & qu'ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, suposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les represente.*

Or l'idée de notre ame n'est-elle pas en Dieu, aussi-bien que celle de l'étenduë ? Et ce qu'il y a en Dieu, qui represente notre ame, n'est-il pas aussi spirituel ; aussi intelligible, & aussi present à l'esprit, que ce qui represente les corps. Et il est même sans difficulté que ce qu'il y a dans Dieu, qui represente notre ame, qui a été créée à son image & à sa ressemblance, parce qu'il a voulu qu'elle le fût comme lui une nature intelligente, est plus propre à faire que notre ame se puisse voir en Dieu, que ce qu'il y a en lui qui represente les corps, qui ne pouvant être qu'*eminemment* & non pas *formellement* étendu, figuré, divisible, mobile, ne peut être propre à les faire voir à notre esprit, qui les doit conce-

concevoir étendus, figurez, divisibles, mobiles. Pourquoi donc, si nôtre ame voïoit les corps en Dieu, ne s'y verroit-elle pas elle-même?

Tout ce que peut dire cet Auteur est, que Dieu n'a pas voulu découvrir à nôtre ame ce qui est dans lui qui la represente; au lieu qu'il veut bien lui découvrir ce qui est dans lui qui represente les corps. Mais qui lui a apris que Dieu veut l'un, & qu'il ne veut pas l'autre? N'aprehende-t il point, en mettant comme il lui plaît ces inegalitez dans la conduite de Dieu, ce qu'il témoigne aprehender si fort en d'autres rencontres, qu'elle n'ait pas assez les caracteres qu'il prétend se devoir toûjours rencontrer dans la conduite de l'être parfait, qui est d'être *uniforme*, *constante*, *reglée*. Car y pouroit-on trouver de l'uniformité, si au regard de la même ame, à qui il a bien voulu être intimement uni, il lui découvroit celles de ses perfections qui representent les plus viles de ses créatures, savoir, les choses materielles, en lui cachant celles qui representent les plus nobles, sçavoir, les spirituelles? Quelle uniformité pouroit-on trouver en cela?

J'ajoûte une autre regle, que cet Auteur fait souvent valoir: c'est que la volonté de Dieu est toûjours conforme à l'ordre. Or n'est il pas de l'ordre que nôtre ame soit pour le moins autant éclairée de Dieu, à l'égard de la connoissance de soi-même, qu'à l'egard de la connoissance

des choses materielles ? Et puisque c'est en cela que cet Auteur met l'illumination de Dieu, au regard de la connoissance des choses naturelles, en ce qu'il nous les fait voir en lui-même, la volonté de Dieu ne seroit donc pas conforme à l'ordre, si nous faisant voir toutes les choses materielles en lui, il n'y avoit que notre ame, au regard de laquelle il ne nous feroit pas la même grace de nous la faire voir en lui, quoiqu'il nous fût beaucoup plus important de la connoître en cette maniere (si ce qu'en dit cet Auteur étoit veritable) que de connoître des corps.

2. *La 2. raison, qui fait penser à cet Auteur que nous voïons tous les êtres à cause que Dieu veut que ce qui est en lui qui les represente nous soit découvert, c'est que cela met les esprits créez dans une entiere dépendance de Dieu & la plus grande qui puisse être.* Pourquoi donc, si cela étoit vrai de tous les êtres, ne le seroit-il pas de notre ame? Pourquoi l'excepter d'une proposition si generale ? Pourquoi voudra-t-on que l'esprit créé soit dans une entiere dépendance de Dieu pour connoître le soleil, un cheval, un arbre, une mouche, & qu'il ne soit pas dans la même dépendance pour se connoître soi-même ?

3. La preuve, qu'on a cru être *une démonstration pour ceux qui sont acoûtumez aux raisonnemens abstraits*, & dont nous avons parlé dans le chapitre 16. ne prouve rien absolument, comme

comme je l'ai déja fait voir ; mais si elle prouvoit quelque chose ce devroit être plûtôt à l'égard de la connoissance que l'ame a de soi-même, que de tout autre objet. *Tout ce qui vient de Dieu* (dit il, p. 202.) *ne peut être que pour Dieu : or si Dieu faisoit un esprit, qui eût le soleil pour l'objet immediat de sa connoissance, il sembleroit qu'il auroit fait le soleil pour cet esprit, & non pas pour lui : Afin donc que cela ne soit pas, il faut que Dieu, nous faisant voir le soleil, nous fasse voir quelque chose qui soit en lui.* Qu'on nous dise donc ce qu'il faudra répondre à un homme qui raisonnera de la même sorte, en mettant seulement *notre ame* au lieu *du soleil. Tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu : or si l'objet immediat de la connoissance de notre ame étoit notre ame même, il sembleroit que Dieu auroit fait notre ame pour elle-même & non pas pour lui : afin donc que cela ne soit pas, il faut que Dieu, nous faisant voir notre ame, nous fasse voir quelque chose qui soit en lui* : il a donc été necessaire que nous ne pussions voir notre ame qu'en Dieu, non plus que les choses materielles.

4. Ce n'est aussi qu'à *posteriori*, pour parler ainsi, que cet Auteur prétend prouver que nous ne voïons point notre ame en Dieu, ou, ce qu'il prend pour la même chose, que nous ne la voïons point *par idée*, mais seulement *par conscience*, & *par senti-*

ment interieur. Car voici comme il raisonne:

(*a*) On voit d'une maniere très parfaite les choses que l'on voit en Dieu, (*b*) & on peut découvrir d'une simple vuë si telles ou telles modifications leur apartiennent. (*c*) Car, comme les idées des choses qui sont en Dieu renferment toutes leurs proprietez, qui en voit les idées en peut voir successivement les proprietez.

(*d*) Or la connoissance que nous avons de notre ame est fort imparfaite, & nous ne connoissons point les proprietez dont elle est capable, comme nous connoissons toutes les proprietez dont l'étenduë est capable.

Donc nous ne connoissons point notre ame par son idée, & nous ne la voïons point en Dieu.

Mais, sans avoir besoin d'examiner, si la connoissance que nous avons de notre ame est plus imparfaite que celle que nous avons de l'étenduë, pour reconnoître tout d'un coup combien sa majeure est fausse, il ne faut que considerer que selon ses principes, toutes les choses créées hors notre ame, & les autres ames, ne se peuvent voir autrement qu'en Dieu & par leurs idées; & que cette maniere de voir les choses materielles, le soleil, un arbre, un cheval, n'est point particuliere aux Philosophes, ou à ceux qui ont beaucoup de penetration

(a) p. 206. (b) p. 489. (c) p. 206. (d) ib.

tion d'esprit, mais leur est commune avec les plus ignorans & les plus hebetez. (a) *On ne peut douter*, dit-il, *que l'on ne voïe les corps avec leurs proprietez par leurs idées ; parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes*, NOUS NE LES POUVONS VOIR, *que dans l'être qui les renferme d'une maniere intelligible. Ainsi c'est en Dieu, & par leurs idées que nous voïons les corps avec leurs proprietez*. Il n'y a donc point de païsan qui ne voïe en Dieu & par leur idée, le soleil, son âne, le bled qui croit dans son champ, & la vigne qu'il cultive: *or la connoissance*, ajoûte-t-il, *que nous avons des choses en Dieu & par leurs idées, est très-parfaite* : il n'y a donc point de païsan, qui n'ait, ou qui ne puisse avoir, par la seule vuë interieure qu'il a de ces objets, une connoissance très-parfaite du soleil, de son âne, du bled, & de la vigne ; & qui ne connoisse ou ne puisse connoître très-facilement les proprietez de toutes ces choses.

Or rien n'est plus insoûtenable ni plus contraire à l'experience. Il faut donc necessairement, ou que les choses materielles puissent être connuës par les païsans autrement qu'en Dieu & par leur idée, ou que ce ne soit pas une preuve que notre ame ne se connoisse pas en Dieu & par son idée, de ce qu'elle se connoît imparfaitement. Car on ne peut douter

que

(a) p. 205.

que la connoissance qu'un païsan, ou qu'un enfant a du soleil, ne soit, sans comparaison plus imparfaite que celle qu'un Philosophe a de son ame.

On n'a pas même besoin de s'arrêter à des païsans ou à des enfans, pour reconnoître que si la majeure étoit vraie, c'est-à-dire, que s'il étoit vrai que les choses, que l'on connoit en Dieu & par leurs idées, se doivent connoître très-parfaitement; il en faudroit conclure non pas seulement, que nous ne voïons pas notre ame en Dieu, mais que la maniere ordinaire de voir les autres choses, tant que nous sommes en cette vie, n'est point de les voir en Dieu, & parce que Dieu nous découvre ce qu'il y a en lui qui les represente. Car, si cela étoit, d'où vient que tous les Philosophes, avant M. Descartes, n'ont point eu la même notion du soleil, des étoilles, du feu, de l'eau, du sel, des nuées, de la pluie, de la neige, de la grêle, des vents & de tant d'autres ouvrages de Dieu, qu'en a eu ce Philosophe. Si les autres les ont vus en Dieu, aussi bien que lui, ils les ont dû voir comme lui; *puisque les idées des choses qui sont en Dieu renferment toutes leurs proprietez.* Or ce sont ces idées des êtres créez dont je viens de parler, que Dieu a découvertes, selon cet Auteur, à tous les Philosophes qui se sont apliquez à les connoître: d'où vient donc qu'ils

n'ont

n'ont pas vu dans ces idées toutes les proprietez du soleil, des étoilles, de l'eau, du feu, & le reste; puisque cet Auteur donne pour maxime *que lorsqu'on voit les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toûjours d'une maniere très-parfaite.*

CHAPITRE XXIII.

Réponse aux raisons que cet Auteur aporte pour montrer que nous n'avons point d'idée claire de notre ame, & que nous en avons de l'étenduë.

JE croi en avoir assez dit dans le chapitre precedent, pour persuader à toutes les personnes raisonnables que si on voïoit toutes les choses en Dieu, en la maniere que cet Auteur l'entend, il n'auroit eu aucune raison d'en excepter notre ame & qu'ainsi ce n'est point de là qu'il a pu conclure *que nous n'avons point d'idée de notre ame*; & que nous la connoissons seulement par conscience, & par sentiment interieur.

Mais, parce qu'il se sert encore d'un autre moïen, pour prouver la même chose, qui est que nous n'en avons point *d'idée claire*, comme nous en avons de l'étenduë, j'ai cru devoir encore examiner si ce moïen est mieux fondé que l'autre.

Il avoit reconnu en un endroit que nous avons

avons des idées de l'une & de l'autre : je veux dire, de notre ame & de l'étenduë. C'est en la p. 42. où il en parle en ces termes :

On supose d'abord qu'on ait fait quelque reflexion sur deux idées, qui se trouvent dans notre ame : l'une qui nous represente le corps, & l'autre qui nous represente l'esprit : qu'on les sache bien distinguer par les attributs positifs, qu'elles enferment : en un mot, qu'on se soit bien persuadé que l'étenduë est differente de la pensée.

Il est vrai qu'alors il prenoit le mot d'*idée* pour *perception*. Et il avoit raison de le prendre ainsi ; car c'est sa vraïe notion. Mais il lui a plu depuis de ne prendre ce mot que pour un certain genre *d'être representatifs* distingué des *perceptions*, lesquels il a voulu qu'on ne peut trouver qu'en Dieu, & qu'il a aussi distingué des autres idées prises generalement *pour tout ce qui* represente quelque objet à notre esprit, soit *clairement*, soit *confusément*, en ce qu'il a declaré que celles à qui on devoit donner par preference le nom d'*idées*, étoient *des idées claires, qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a la comprehension de l'objet, si on peut parler ainsi.* Et c'est ensuite de cette distinction qu'il s'est mis dans l'esprit que prenant le mot d'idée en cette derniere signification, nous n'avions point d'idée de notre ame, & que nous en avions de l'étenduë.

Or

Or je pourois me contenter d'avoir montré deux choses. L'une que nous ne voïons point l'étenduë par un *être representatif*, non plus que notre ame. L'autre que quand l'idée, que nous avons de notre ame, seroit moins claire que celle que nous avons de l'étenduë, comme il ne s'ensuivroit point de là que ces deux idées fussent d'un genre tout different, il ne s'ensuivroit pas aussi qu'on pût dire raisonnablement que nous n'avons point *d'idée* de notre ame, & que nous en avons de l'étenduë; car le plus ou le moins de clarté ne donneroit point lieu de ne laisser le nom d'*idée* qu'à la perception que nous avons de l'étenduë, & de l'ôter à celle que nous avons de notre ame.

Je pourois aussi l'arrêter tout court, en découvrant l'illusion qui se trouve dans la comparaison qu'il fait des idées de l'ame & de l'étenduë : en ce qu'il ne s'arrête qu'à celle de l'étenduë en general; au lieu qu'il faudroit, afin que sa preuve fût suportable, qu'il eût montré que l'idée de notre ame est moins claire, que celle que nous avons de quelque corps que ce soit. Car prétendant, comme il fait, que nous voïons en Dieu toutes les choses materielles, & que nous voïons par des idées claires tout ce que nous voïons en Dieu, il suffiroit que l'*idée*, que nous avons de notre ame, fût pour le moins aussi claire que celle d'une in-

finité de choses materielles, que selon lui nous voïons en Dieu, & par conséquent par des idées claires: cela suffiroit, dis-je, pour empêcher qu'il ne pût dire raisonnablement *que nous n'avons point d'idée de notre ame*, quand il seroit vrai que l'idée de notre ame seroit moins claire que celle de l'étenduë en general. Et s'il n'en vouloit pas convenir, on le lui pouroit prouver par cette démonstration.

Le défaut de clarté, dans l'idée que nous avons de notre ame, ne peut pas donner droit de dire que nous n'en avons point d'idée, si elle est pour le moins aussi claire que celle de beaucoup de choses, que nous voïons selon cet Auteur par des idées assez claires, pour ne pouvoir pas dire que nous n'en avons point d'idée. Or cela est ainsi, comme on l'a déja montré.

Car les étoiles, le soleil, le feu, n'ont jamais pu, selon cet Auteur, être vus qu'en Dieu: & selon lui tout ce que l'on voit en Dieu se voit par des idées claires.

Or les idées, que tous les Philosophes ont eues du soleil, des étoiles, du feu, avant M. Descartes, étoient moins claires, que celle que nous avons de notre ame: donc cet Auteur n'a point eu droit de pretendre que l'idée, que nous avons de notre ame est si peu claire, qu'on peut dire absolument que nous n'en avons point d'idée:

Mais,

Mais, en attendant sa réponse sur ces deux points, je veux bien examiner, s'il a autant de raison, qu'il en croit avoir, de soûtenir que l'idée, que nous avons de notre ame, est si peu claire, en comparaison de celle que nous avons de l'étenduë en general, qu'il ait eu raison de dire que nous n'avons point d'idée de notre ame, & que nous en avons de l'étenduë.

Il en est si persuadé, qu'il trouve étrange que quelques Cartesiens en aient pu douter, & il ne peut attribuer cela qu'à une aveugle deference à l'autorité de M. Descartes. C'est comme il commence son Eclaircissement sur cette matiere, p. 552. „ J'ai dit en quelques " endroits, & même je croi avoir suffisam- " ment prouvé, dans le troisiéme livre *de la* " *Recherche de la Verité*, que nous n'avons " point d'idée claire de notre ame, mais seule- " ment *conscience* ou sentiment interieur : & " qu'ainsi nous la connoissons beaucoup plus " imparfaitement que nous ne faisons l'éten- " duë. Cela me paroissoit si évident, que je " ne croïois pas qu'il fût necessaire de le prou- " ver plus au long. Mais l'autorité de M. Des- " cartes, qui dit positivement *que la nature de* " *l'esprit est plus connuë que celle de toute autre* " *chose*, a tellement préocupé quelques uns " de ses disciples, que ce que j'en ai écrit n'a " servi qu'à me faire passer dans leur esprit "

pour une personne foible, qui ne peut se " prendre & se tenir ferme à des veritez abs- " traites . . . . Cependant, la " question presente est tellement proportion- " née à l'esprit, que je ne voi pas qu'il soit be- " soin d'une grande aplication pour la resou- " dre : & c'est pour cela que je ne m'y étois " pas arrêté. "

Ecoutons donc ces raisons si faciles à trouver, & mettons pour la premiere celle qui est le fondement de toutes les autres, & qui nous donnera lieu de demêler ce qu'il a embrouillé par la definition d'une idée claire, qu'il a pris pour principe de tout ce qu'il dit sur cette matiere.

I. RAISON. (*a*) Je prens pour la même chose n'avoir point d'idée d'un objet, & n'en avoir point *d'idée claire* : & je n'apelle *idées claires*, que *celles qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a comprehension de l'objet* (*si on peut parler ainsi*) c'est-à-dire, qui sont telles, (*b*) *qu'en les consultant on peut apercevoir d'une simple vue ce qu'elles enferment, & ce qu'elles excluent, & reconnoitre par là toutes les proprietez de l'objet, & les modifications dont il est capable.*

Or nous n'avons point une telle idée de notre ame.

Nous n'en avons donc point d'idée claire ; &

(*a*) p. 489. (*b*) p. 554. 555. 556.

& cela suffit pour dire que nous n'en avons point d'idée.

RESP. Pour pouvoir dire ce que je pense de la majeure, il faut savoir de lui s'il pretend que cette definition, qu'il donne d'une idée claire, doit être admise par tout le monde, comme contenant la vraie notion de la clarté d'une idée: ou s'il n'a voulu que faire son dictionnaire particulier en nous avertissant, que sans se mettre en peine en quel sens les autres prennent le nom d'idée claire, il est resolu pour lui de ne se servir de ce mot qu'en le prenant dans le sens que j'ai marqué.

S'il pretend le premier, je nie sa majeure: & je lui soutiens qu'il se trompe manifestement s'il a supposé que tout le monde demeuroit d'accord de sa definition d'une idée claire. Il est bien certain au moins que M. Descartes n'en demeure pas d'accord; puisqu'il enseigne en beaucoup de lieux que nous pouvons avoir une idée claire & distincte d'un objet, sans connoitre tout ce qui peut convenir à cet objet. C'est pourquoi il soutient par tout que nous avons une idée claire & distincte de Dieu; quoiqu'elle ne soit pas telle qu'on la puisse apeller *adæquatam* (c'est le mot dont il se sert pour marquer une idée, qui feroit connoitre toutes les proprietez d'un objet) *qualem nemo habet non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re, quantumvis parva.*

parva. Et, dans la reponse aux quatriémes objections, il dit que les idées que nous avons de l'ame & du corps peuvent être claires & distinctes, sans que l'une ni l'autre soit *adæquata*, c'est-à-dire, qu'elle soit telle qu'elle nous fasse connoitre tout ce qui convient à l'une & à l'autre de ces deux substances.

Il est donc certain qu'il n'a point cru, qu'afin qu'une idée fut claire, il fût necessaire qu'elle enfermât toutes les proprietez de l'objet.

Et en effet, peut-on douter qu'on n'ait eu avant Pythagore l'idée claire d'un triangle rectangle, quoique ce soit lui, à ce que l'on croit, qui en a decouvert le premier cette belle proprieté: *que le quarré de sa base est égal aux quarrez des deux côtez*? Est-ce de même qu'on n'a point eu d'idée claire de l'ellipse & de l'hyperbole avant M. Descartes, parce que c'est peut être lui qui a le premier decouvert les proprietez qu'il en a demontrées dans sa dioptrique pour la refraction des raïons?

Que si, ne pouvant pas pretendre que cette definition d'une idée claire soit admise par tout le monde, il est reduit à dire qu'il a pu prendre ce mot en ce sens, & n'apeller idée claire, que celle qui auroit toutes les conditions qu'il a marquées, on le lui avoue: & on lui accorde aussi qu'en prenant en ce sens le mot d'*idée claire* nous n'avons point d'idée

claire

claire de notre ame. Mais on lui soutient aussi qu'on n'en a point non plus de l'étendue, ni peut-être d'aucune autre chose du monde, comme M. Descartes l'a bien remarqué. Et ainsi tout se reduira à l'égard de ses autres preuves à montrer qu'elles ne sont pas plus concluantes contre l'idée claire de notre ame, que contre l'idée claire de l'étendue.

II. RAISON. *Je croi pouvoir dire que l'ignorance, où sont la plupart des hommes, à l'égard de leur ame, de sa distinction d'avec le corps, de sa spiritualité, de son immortalité & de ses autres proprietez, suffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire & distincte.*

RESP. Si les erreurs des hommes & les doutes déraisonnables qu'ils ont tous les jours sur des choses très-certaines, peuvent être alleguez, pour prouver que nous n'avons point d'idées claires des choses dont il leur plaît de douter, il n'y a plus rien dont on puisse dire que nous aïons des idées claires. Car y a-t'il rien dont les Sceptiques & les Pyrrhoniens n'aient fait profession de douter? Il ne faudroit que leur apliquer ce qu'il dit en la p. 557. *Faisons justice à tout le monde: ceux qui ne sont pas de notre sentiment sont raisonnables aussi-bien que nous: ils ont les mêmes idées des choses: ils participent à la meme raison. Pourquoi auroient-ils douté de ce qui nous paroit de plus*

certain

certain dans la Geometrie même, s'ils en avoient eu des idées claires?

Que si de ce general nous descendons au particulier, comment n'a-t'il pas vu qu'on n'avoit pas moins de droit de conclure de ce qu'il dit que les hommes n'ont point d'idée claire & distincte de leur corps? Car les Epicuriens n'ont nié la spiritualité & l'immortalité de l'ame, que parce qu'ils ont cru que leur corps étoit capable de penser. Et il n'y a encore presentement que trop d'impies, qui sont dans le même sentiment. Or si les uns & les autres avoient eu une idée claire de leur corps, ils n'auroient pas eu cette pensée; puisque selon cet Auteur, *quand on a l'idée claire d'une chose, on voit sans peine & d'une vue simple ce qu'elle enferme, & ce qu'elle* EXCLUD. Donc cette raison ne prouve rien, ou elle prouve autant contre la clarté de l'idée du corps, ou de l'étendue, que contre la clarté de celle de l'ame.

III. RAISON. *L'idée du corps ou de l'étendue est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle enferme, & de ce qu'elle exclut (car de ce qu'il y en a qui doutent si le corps est ou n'est pas capable de sentiment, c'est qu'ils entendent par le corps quelque autre chose que l'étendue, & qu'ils n'ont point d'idée claire du corps pris en ce sens) & que celle de l'ame est si confuse, que les Cartesiens mêmes disputent*

tous

tous les jours si les modifications de couleurs lui apartiennent.

Resp. J'examinerai cette fin, & j'en ferai une autre raison. Mais, pour ce qui est de la clarté de l'idée, de l'étendue, c'est le plus plaisant sophisme du monde. Car il pretend que tout le monde convient de ce qu'elle enferme & de ce qu'elle exclut, en même tems qu'il avoue qu'il y en a qui distinguent le corps de l'étendue. Il est donc faux qu'ils aient une idée claire de l'étendue, puisqu'ils ne savent pas que le corps & l'étendue sont la même chose. Cependant ils ne nient pas que ce qu'ils apellent corps ne soit étendu; ils prennent donc le corps pour une chose étendue. Comment peut-il donc dire *que tout le monde convient de ce que l'idée d'une chose étendue enferme, & de ce qu'elle exclut*; puisqu'il demeure d'accord qu'il y en a qui doutent si une chose étendue n'est point capable de sentiment? mais nous allons voir la meme illusion dans la raison suivante.

IV. Raison. (a) *On ne peut faire de demande sur ce qui apartient ou n'apartient pas à l'étendue, à laquelle on ne puisse repondre facilement, promtement, hardiment, par la seule consideration de l'idée qui la represente. Tous les hommes conviennent de ce que l'on doit croire sur ce sujet. Car ceux qui disent que la matiere peu penser, ne s'imaginent pas qu'elle ait cette faculté à cause qu'elle est étendue; ils demeurent*

(a) p. 553.

meurent d'accord que l'étendue, précisement comme telle, ne peut penser.

Resp. *Ce precisément comme telle*, est une pure équivoque. Car il est vrai qu'ils ne croient pas que toute étendue puisse penser? & en ce sens on peut dire qu'ils ne croient pas que l'étendue, comme telle, puisse penser, (ce qui ne convient pas au genre, ne pouvant être attribué à l'espece quand on la considere precisément selon l'idée generique) mais ils croient qu'il y a quelques étendues qui pensent. C'est ce qui paroît par ce qui est dit dans les cinquiémes objections, proposées à M. Descartes sur sa 2. Meditation 2. *Pourquoi, ô ame, ne pouriez vous pas encore être un vent, ou plutôt un esprit très-délié & très-subtil, qui se forme par la chaleur du cœur du plus pur sang; & qui étant répandu par les membres leur donne la vie, voit avec l'œil, entend avec l'oreille, pense avec le cerveau, & fait les autres fonctions qu'on a accoutumé de vous attribuer? Si cela est ainsi, pourquoi n'auriez-vous pas la même figure que votre corps, comme l'air a la même figure que le vaisseau qui le contient? Car le corps grossier, auquel vous étes unie, a une infinité de petits pores, dans lesquels vous êtes répandue, de sorte que vous n'avez pas raison de dire qu'il n'y a rien en vous de ce qui apartient à la nature du corps.* N'est-ce pas prétendre qu'il y a une substance étendue qui peut penser, & avoir divers

sen-

ſentimens ; ſavoir, celle qui étant très-ſubtile eſt répandue dans les pores de la ſubſtance du cerveau, & dans les organes des ſens. Je demeure d'accord qu'il n'y a rien de plus deraiſonnable, & qui choque plus le bon ſens que ces penſées impies. Mais ce n'eſt pas ſeulement ce que dit cet Auteur : ſelon ſes principes il faudroit que perſonne ne les pût jamais avoir. Car il pretend que l'idée que nous avons de l'étendue eſt ſi claire, *que les femmes & les enfans, les ſavans, & les ignorans, les plus éclairez & les plus ſtupides, conçoivent ſans peine par l'idée qu'ils en ont, ce qui lui convient, & ce qui ne lui peut convenir.* Il faut donc neceſſairement qu'ils conviennent qu'il n'y a point de ſubſtance étendue, qui puiſſe penſer & avoir des ſentimens. Or ceux, dont je viens de parler, & dont M. Gaſſendy propoſe les ſentimens, bien loin de convenir de cela, ſoûtiennent que la ſubſtance étendue, qui eſt dans les pores de la ſubſtance de notre cerveau, a la faculté de penſer. Il paroit donc que l'Auteur *de la Recherche de la Verité* n'apuie ſes nouvelles opinions que ſur des hipotheſes viſiblement fauſſes, qu'il propoſe comme indubitables.

V. RAISON. *Pour s'aſſûrer ſi les qualitez ſenſibles ſont ou ne ſont pas des manieres d'être de l'eſprit, on ne conſulte point l'idée pretendue de l'ame : les Carteſiens même conſultent, au*

contraire, l'idée de l'étendue; & ils raisonnent ainsi: La chaleur, la douleur, la couleur, ne peuvent être des modifications de l'étendue: car l'étendue n'est capable que de differentes figures & de differens mouvemens: or il n'y a que deux genres d'être des esprits & des corps: donc la douleur, la chaleur, la couleur, & toutes les autres qualitez sensibles apartiennent à l'esprit. Puisqu'on est obligé de consulter l'idée qu'on a de l'étendue, pour découvrir si les qualitez sensibles sont des manieres d'être de son ame, n'est-il pas évident qu'on n'a point d'idée claire de l'ame? Autrement s'aviseroit-on jamais de prendre ce détour?

Resp. Je ne sai pas qui sont ces Cartesiens, qui raisonnent comme on les fait raisonner ici; & j'ai de la peine à croire qu'il y en ait. Au moins je sai bien que M. Descartes n'a jamais raisonné de la sorte. Il ne faut que l'entendre parler dans la 1. partie de ses Principes, n. 68. & 70.

„ Mais, afin que nous puissions distinguer „ ici ce qu'il y a de clair en nos sentimens d'a- „ vec ce qui est obscur, nous remarquerons en „ premier lieu que nous connoissons claire- „ ment & distinctement la douleur, la couleur, „ & les autres sentimens, lorsque nous les con- „ siderons simplement comme des pensées; „ mais que quand nous voulons juger que la „ couleur, que la douleur, &c. sont des choses

„ qui

qui subsistent hors de notre pensée, nous ne « concevons en aucune façon quelle chose c'est « que cette couleur, cette douleur, &c. Et il « en est de même, lorsque quelqu'un nous dit « qu'il voit de la couleur dans un corps, ou qu'il « sent de la douleur en quelqu'un de ses mem- « bres, comme s'il nous disoit qu'il voit, ou « qu'il sent quelque chose, mais qu'il ignore en- « tierement quelle est la nature de cette chose: « ou bien qu'il n'a pas une connoissance distin- « cte de ce qu'il voit, & de ce qu'il sent. Car, « encore, que lorsqu'il n'examine pas ses pen- « sées avec attention, il se persuade peut-être « qu'il en a quelque connoissance, à cause qu'il « supose que la couleur, qu'il croit voir dans « l'objet, a de la ressemblance avec le sentiment « qu'il éprouve en soi, neanmoins s'il fait re- « flexion sur ce qui lui est representé par la cou- « leur, ou par la douleur, entant qu'elles exi- « stent dans un corps coloré, ou bien dans une « partie blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en « a pas de connoissance .... Il est donc « évident, lorsque nous disons à quelqu'un que « nous apercevons des couleurs dans les objets, « qu'il en est de même que si nous lui disions « que nous apercevons en ces objets je ne sai « quoi, dont nous ignorons la nature; mais qui « cause pourtant en nous un certain sentiment « fort clair & manifeste, qu'on nomme le senti- « ment des couleurs. Mais il y a bien de la diffe- «

rence «

„ rence en nos jugemens : car tant que nous
„ nous contentons de croire qu'il y a je ne sai
„ quoi dans les objets, (c'est-à-dire, dans les
„ choses telles qu'elles soient) qui cause en
„ nous ces pensées confuses, qu'on nomme sen-
„ timens, tant s'en faut que nous nous mépre-
„ nions, qu'au contraire nous évitons la sur-
„ prise, qui nous pouroit faire méprendre, à
„ cause que nous ne nous emportons pas sitôt à
„ juger temerairement d'une chose que nous
„ remarquons ne pas bien connoître. Mais,
„ lorsque nous croïons apercevoir une certaine
„ couleur dans un objet, bien que nous n'aïons
„ aucune connoissance distincte de ce que nous
„ apellons d'un tel nom, & que notre raison ne
„ nous fasse apercevoir aucune ressemblance
„ entre la couleur, que nous suposons être en
„ cet objet, & celle qui est en notre sens, nean-
„ moins, parce que nous ne prenons pas garde
„ à cela, & que nous remarquons en ces mê-
„ mes objets plusieurs proprietez, comme la
„ grandeur, la figure, le nombre; &c. qui exi-
„ stent en eux, de même sorte que nos sens, ou
„ plutôt notre entendement nous les fait aper-
„ cevoir, nous nous laissons persuader aisement
„ que ce qu'on nomme couleur dans un objet
„ est quelque chose qui existe en cet objet, qui
„ ressemble entierement à la couleur qui est en
„ notre pensée. Et ensuite nous pensons aper-
„ cevoir clairement en cette chose ce que nous
„ n'a-

n'apercevons en aucune façon apartenir à sa "
nature. "

On voit donc parce que tout le monde peut reconnoître en lui-même, comme a fait M. Descartes, que jamais personne n'a eu besoin de consulter l'idée de l'étendue, pour y aprendre que les sentimens des couleurs & de la douleur sont des modifications de notre ame. Car jamais personne n'en a pu douter; puisque ce sont de ces choses dont tout le monde est interieurement convaincu par sa propre experience. De quoi donc a-t'on douté, & de quoi tant de gens doutent-ils encore? Si ce que nous savons déja être une modification de nôtre ame n'en est point aussi une de notre corps ou de ceux que nous regardons; c'est-à-dire, s'il y a quelque chose dans les objets que nous voïons de semblable à la couleur verte ou rouge, dont nous avons le sentiment: & s'il y a de même quelque chose dans notre bras, lorsqu'on y fait une incision, de semblable à ce sentiment facheux que nous apellons douleur, que notre ame ressent à l'occasion de cette incision, qui se fait dans notre bras: voilà sur quoi on a dû consulter l'idée de l'étendue, pour se persuader & à soi-même & aux autres, que les couleurs & la douleur n'en sont point des modifications; parce que l'étendue n'est capable que de differentes figures, & de differens mouvemens. Ainsi le grand detour, que cet Auteur fait prendre

aux Cartesiens, pour prouver que les couleurs & la douleur sont des modifications de notre ame, est une pure illusion : & l'argument qu'il leur fait faire ; & qu'il paroît aprouver, seroit ridicule, & suposeroit ce que l'on pretend qu'ils veulent prouver. Car il faudroit qu'il eût pour majeure.

Il faut necessairement que les couleurs & la douleur soient des modifications ou de mon corps ou de mon esprit.

Or elles ne peuvent être des modifications de mon corps.

Il faut donc qu'elles le soient de mon esprit.

On pouroit proposer pour instance contre la majeure un argument semblable, dont la conclusion est fausse selon cet Auteur.

Il faut necessairement que la faculté d'envoïer des esprits animaux dans les nerfs & les muscles de mes jambes, pour me faire marcher, apartienne à mon corps ou à mon esprit.

Or elle n'apartient pas à mon corps : car le corps est capable de recevoir toutes sortes de mouvemens, mais il n'en peut donner aucun.

Il faut donc qu'elle apartienne à mon esprit. Et cependant elle n'apartient ni à l'un ni à l'autre, selon cet Auteur, mais il faut que ce soit Dieu qui cause par lui-même ce mouvement dans les esprits animaux, quoiqu'à l'occasion de divers mouvemens de nôtre volonté.

Mais,

Mais, sans m'arrêter à cela, je demande si, suposé que je n'eusse jamais senti ni les courleus, ni la douleur, je me serois jamais avisé de dire qu'il faut qu'elles soient des modifications de mon corps, ou de mon esprit ? Je ne puis donc mettre en question quelle est celle de ces deux parties de moi-même, dont elles sont des modifications, que parce que j'en ai eu les sentimens; c'est-à-dire, que je les ai aperçuës par mon esprit: or cela n'a pu être que je n'aïe connu qu'elles étoient des modifications de mon esprit: & par consequent ce n'est point cela que j'ai dû me mettre en peine de prouver, mais seulement si, outre qu'elles sont des modifications de mon esprit, elles sont aussi des modifications de mon corps.

Jamais donc rien ne fut moins propre à nous persuader que nous n'avons point d'idée claire de notre ame, que cette fausse supoſition: Qu'il faut que nous consultions l'idée de l'étendue pour savoir si les couleurs & la douleur sont des modifications de notre ame.

VI. Raison. *Comment peut-on soutenir que l'on connoit plus clairement la nature de l'ame que l'on ne connoît celle du corps; puisque l'idée du corps ou de l'étendue est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle renferme, & de ce qu'elle exclut; & que celle de l'ame est si confuse, que les Cartesiens mêmes disputent tous les jours si les modifications de couleur lui*

apartiennent. On se rend même ridicule parmi quelques Cartesiens, si l'on dit que l'ame devient actuellement rouge, bleüe, jaune, & que lorsque l'on sent une charogne, l'ame devient formellement puante.

RESP. J'admire qu'il n'ait pas vu que cette raison est incomparablement plus forte contre la clarté de l'idée de l'étendüe, que contre la clarté de l'idée de l'ame. Car ceux, qui pensent que les qualitez sensibles n'apartiennent pas à l'ame, croient qu'elles apartiennent au corps. Ils n'ont donc pas une idée claire du corps; puisque, selon lui, afin qu'une idée soit claire, il faut que l'on puisse apercevoir d'une simple vuë *ce qu'elle enferme & ce qu'elle exclut.* Or ils ne voient pas que l'idée du corps exclut la couleur : donc l'idée qu'ils ont du corps n'est pas claire : & pour me servir de ses propres termes: *dont l'idée de l'étendue est si confuse qu'il y a une infinité de gens qui ne voient pas que les modifications des couleurs ne lui peuvent apartenir.*

Mais cela ne peut rien prouver contre la clarté de l'idée de l'ame. Car il n'y a personne, à qui on ne fasse comprendre facilement que le sentiment de la couleur apartient à l'ame. Mais on aura plus de peine de le détromper de l'opinion, où presque tout le monde est, qu'outre ce sentiment de la couleur qu'on ne peut douter être une modification de notre ame ame, il y a quelque

que chose dans les objets que l'on apelle colorez, qui est semblable à la couleur dont nous avons le sentiment. Si donc ce doute doit venir de ce que l'une ou l'autre de ces deux idées n'est pas claire, ce sera sans doute au defaut de la clarté de l'idée de l'étendue qu'il le faudra raporter, & non pas au defaut de clarté de l'idée de notre ame; puisque c'est le corps que ce doute regarde, & non pas notre ame.

Quant à ces Cartesiens, qui ne veulent pas avouer *que notre ame soit verte, ou jaune, ou puante*, je ne sai pas ce qu'il veut dire par là. Car si ceux dont il parle, pretendent que les qualitez sensibles sont des modifications de l'étendue, & non pas de notre ame, ils ne sont pas Cartesiens en cela. Mais si avouant que ce sont des modifications de notre ame & non pas de l'étendue, ils soutiennent seulement que cela ne fait pas que notre ame doive être apellée ou *verte* ou *jaune* ou *puante*, ce ne sera qu'une question de nom, dans laquelle je ne croi pas qu'ils aient tant de tort que cet Auteur se l'imagine. Il ne faut seulement que bien comprendre de quoi il s'agit.

Deux Cartesiens se promenant ensemble: savez-vous, dit l'un, pourquoi la neige est blanche, que les charbons sont noirs, & que les charognes sont si puantes? Voilà de sotes questions répondit l'autre; car la neige n'est point blanche, ni les charbons noirs, ni les charognes

puantes, mais c'est votre ame qui est blanche, quand vous regardez de la neige; qui est noire, quand vous regardez des Charbons; & qui est puante, quand vous étes proche d'une charogne. Je supose qu'ils étoient d'accord pour le fond de la doctrine: mais je demande qui parloit le mieux; & je soutiens que c'étoit le premier, & que la censure du dernier n'étoit pas raisonnable. Car premierement il y a une infinité de *dénominations* qui ne suposent point de modifications dans les choses à qui on les donne. Est-ce mal parler que de dire que la statue de Diane étoit adorée par les Ephesiens? Cependant l'honneur, que ces Idolâtres rendoient à cette statue, n'étoit pas une modification de la statue, mais seulement des Idolâtres. Il est clair de plus que de deux sortes de langages celui-là doit être estimé le plus raisonnable & le plus juste, qui est plus conforme à l'institution de la nature. Or ce n'est point pour notre ame que Dieu nous donne le sentiment des couleurs ou de la puanteur, mais c'est pour nous donner un moïen plus facile de distinguer les corps que nous regardons, ou de nous éloigner de ceux dont la presence nous incommoderoit. Il a donc été à propos de conformer notre langage à cette intention de l'Auteur de la nature, en apellant les corps blancs, noirs, ou puants; puisque c'est par raport aux corps, & non par raport à elle-même, que notre ame reçoit ces differen-
tes

tes modifications. Et ce qui fait voir encore qu'on a dû parler ainsi, & qu'on n'a point dû dire que *l'ame est verte, ou jaune, ou puante,* c'est que la signification des mots dépend de la volonté des hommes. Or il est certain que les hommes n'ont jamais eu dessein d'apeller vert ou jaune, que les choses sur la surface desquelles notre ame a cru que la couleur verte ou jaune, dont elle avoit le sentiment, étoit répandue. Mais c'est en cela, dira-t'on, qu'ils se sont trompez. Soit; n'usez donc point de ces mots si vous ne voulez. Mais il ne vous est pas permis de les prendre en des sens bizarres, que l'usage ne leur a jamais donnez, comme vous faites, en disant que l'ame est verte ou jaune : puisque cela devroit signifier que l'ame est une chose, sur la surface de laquelle la couleur verte ou jaune est repandue, ce qui jetteroit dans une bien plus grande erreur, que celle que l'on veut éviter; puisque ce seroit donner lieu de croire que l'ame est corporelle. Et de plus les hommes ne se trompent qu'à demi, quand ils regardent les couleurs comme repandues sur les objets. Car quoiqu'elles n'y soient pas réellement repandues, neanmoins l'intention de l'Auteur de la nature est que notre ame les y attache & les y aplique en quelque sorte, pour les distinguer plus facilement les unes des autres. Et cela suffit pour autoriser l'usage, qui veut que ce soient les corps qu'on apelle *verts* ou

ou *jaunes* , & non pas notre ame.

On n'a donc point tant de raison de se récrier contre les Cartesiens, qui ne trouveroient pas bon qu'on introduisit un autre langage, & qu'on affectât de faire valoir de bizarres façons de parler, qui ne peuvent être propres qu'à décrier la verité, & la faire tourner en ridicule.

VII. Raison. *Quoique je voie ou que je sente les couleurs, les saveurs, les odeurs, je puis dire que je ne les connois point par une idée claire, puisque je ne puis en decouvrir clairement les raports. Nous n'avons donc point d'idée claire ni de l'ame ni de ses modifications.*

Resp. Cette raison ne peut être concluante qu'en vertu de cette majeure absolument fausse: *Nous n'avons d'idées claires que des choses dont nous pouvons connoitre les raports qu'elles ont avec d'autres.* Or il faut que lui-même reconnoisse que cette majeure est absolument fausse. Car il avoue que nous avons une idée claire du quarré & du cercle; & neanmoins personne n'a pu jusqu'ici en trouver le raport. Je ne doute point aussi qu'il n'y ait une infinité de lignes courbes, dont on ne connoit point le raport qu'elles ont ou avec la ligne droite ou avec d'autres courbes. Il faut donc conclure de cette nouvelle condition, qu'il ajoûte à la notion qu'il a des idées claires, que nous n'avons non plus d'idées de la plupart des modifications de l'étendue que des modifications de notre ame.

Il

Il est certain de plus que les raports ne conviennent proprement qu'aux quantitez, à l'étendue, aux nombres, aux tems, au mouvement. Or les qualitez sensibles ne sont point des quantitez. Pourquoi voudroit-il donc que nous en connussions les raports, afin que l'on pût dire que nous en avons des idées claires.

VIII. RAISON. *Quoique les Musiciens distinguent fort bien les differentes consonnances, ce n'est point qu'ils en distinguent les raports par des idées claires. C'est l'oreille seule qui juge chez eux de la difference des sons ; la raison n'y connoit rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par idée claire, ou autrement que par sentiment. Les Musiciens n'ont donc point d'idée claire des sons, entant que sentimens ou modifications de l'ame. Et par consequent on ne conçoit point l'ame ni ses modifications par idée claire, mais seulement par conscience ou sentiment interieur.*

RESP. Rien n'est plus embrouillé que cette raison. Pour y donner quelque forme, il la faudroit reduire à deux argumens, dont le premier seroit :

Nous ne connoissons point par idée claire ce que nous ne connoissons que par l'oreille, & non par la raison.

Or quoique les Musiciens connoissent fort bien les differentes consonances, ce n'est que par l'oreille qu'ils en jugent, & la raison n'y connoit rien. Nous

Nous ne connoissons donc point les sons par des idées claires.

Le 2. est : Nous ne connoissons point par idée claire ce que nous ne connoissons que par sentiment interieur.

Or l'ame ne connoit ses modifications que par sentiment interieur.

Donc elle ne les connoit point par des idées claires.

Mais je nie les majeures de l'un & de l'autre.

Et je prétens que dans l'une & dans l'autre on nous veut faire regarder comme deux choses oposées, ce qui n'est nullement oposé.

Car dans la majeure du premier aussi-bien que dans la mineure, on veut qu'il n'y ait que l'oreille qui juge des sons, & que la raison n'y connoisse rien, quoiqu'il n'y ait rien de plus faux dans la Philosophie même de cet Auteur, que l'idée qu'il donne ici de l'oreille, qui juge seule d'une consonance, sans que la raison ait aucune part à ce jugement. On sait qu'il enseigne par tout que les sens ne jugent de rien, & que c'est la raison seule qui juge de ce qui lui est raporté par les sens. En vain donc opose-t'il l'oreille à la raison, dans une chose qui ne se peut jamais faire que par la raison, quoique par l'entremise de l'oreille. Il faut donc qu'il parle plus nettement & plus philosophiquement, & qu'il se reduise à dire, que quoique ce soit notre raison qui aperçoit les sons, & qui en juge aussi-

bien

bien que de toutes les autres qualitez sensibles, on doit croire neanmoins que de ce qu'elle ne les peut apercevoir que par le ministere des sens, c'est une marque qu'elle ne les peut apercevoir par des idées claires. Je me pourois contenter de dire que je nie cela, & que j'attens qu'on me le prouve. Car je ne croi pas qu'on osât faire passer cette maxime pour un de ses premiers principes, dont on ne sauroit douter de bonne foi. Je veux neanmoins faire plus & montrer, tant parce que chacun peut connoitre par sa propre conscience, que par l'autorité d'un grand homme, qu'il n'y a nulle incompatibilité entre ne connoitre une chose que par l'entremise des sens, & en avoir une idée claire.

Mais il faut auparavant remarquer que la difficulté n'est pas en general sur l'*idée*, mais seulement sur la qualité de *claire*. Car avouant comme il a fait, qu'il a reconnu en un endroit que nous avons une idée de notre ame, quoiqu'il ait dit en d'autres que nous n'en avons point, il n'a demêlé cette contradiction apparente, que par cette distinction : qu'il a dit que nous en avions une, en prenant le mot d'*idée* pour *tout ce qui represente à l'esprit quelque chose, soit clairement, soit obscurement*, & qu'il ne l'a nié qu'en restreignant le mot d'*idée* à une idée claire. Il ne s'agit donc que de prouver que l'idée que nous avons des

 qua-

qualitez sensibles, comme sont les couleurs; les sons, les odeurs, entant qu'elles sont des modifications de notre ame, est une idée claire. Et pour cela il n'est besoin que de prouver que nous les connoissons clairement. Car puisque nous les connoissons par une idée, en prenant ce mot generalement comme cet Auteur l'avoue, si cette idée ne nous les represente que confusement, ce sera une idée confuse: mais si elle nous les represente clairement & distinctement, ce sera une idée claire.

Or j'en apelle à la conscience de tout le monde. Qu'ils se consultent eux-mêmes, & qu'ils me disent s'il n'est pas vrai qu'ils croient connoitre clairement les differentes couleurs qu'ils voient, & les divers sons qu'ils entendent. Cet Auteur même le reconnoit, en effet quoiqu'il semble en avoir un peu de peine, & que c'est pour cela qu'il se sert de quelques termes diminutifs, aïant peut-être prevu que cela ne s'accordoit pas tout-à-fait avec une autre de ses maximes. C'est dans le ch. 13. du 1. Livre: *Il se trouve*, dit-il, *tous les jours une infinité de gens, qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir & les autres sensations..... Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables de vouloir qu'on leur aprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer.* (a) *Une personne, par exemple, qui se brûle*

(a) p. 52.

brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumiere, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, & d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent: il la distingue très-bien de l'admiration, du desir, de l'amour: il la distingue d'un quarré, d'un cercle, d'un mouvement: enfin il la reconnoit fort differente de toutes les choses, qui ne sont point cette douleur qu'il sent. Or s'il n'avoit aucune connoissance de la douleur, je voudrois bien savoir comment il pouroit connoitre avec évidence & certitude que ce qu'il sent, n'est aucune de ces choses.

Il se contente de dire que cela prouve que nous avons *quelque connoissance* de la douleur. Mais il est clair que cela prouve plus, & que l'on en doit conclure, que nous la connoissons clairement. Car si nous n'en avions qu'une connoissance obscure, nous ne pourions connoitre qu'avec quelque doute, & non point *avec évidence & certitude*, que ce que nous sentons n'est aucune de toutes les choses qu'il a marquées.

Et en éfet, c'est ce qu'assure M. Descartes, que nous voïons clairement les qualitez sensibles, lorsque nous ne les considerons que comme des modifications de notre esprit; quoique ce fût l'homme du monde le plus reservé à prendre pour clair ce qui ne l'auroit pas été. On ne peut pas le dire plus positive-

 ment

ment qu'il fait dans le passage que nous avons deja raporté du 1. Livre des Principes §. 68. *Pour bien distinguer*, dit-il, *ce qui est clair & obscur dans les idées que nous avons des choses, il faut sur tout bien remarquer que nous voïons* CLAIREMENT ET DISTINCTEMENT *la douleur, la couleur, & autres choses semblables, tant que nous ne les regardons que comme des sentimens & des pensées, mais quil n'en est pas de même quand nous les considerons comme des choses qui sont hors de notre esprit.*

Or de là je conclus deux choses. L'une qu'il n'y a rien de plus faux que la majeure du 2. argument, qui est une suposition que cet Auteur fait par tout, en nous voulant faire passer pour deux choses oposées *de voir une chose par une idée claire, & de ne la voir que par un sentiment interieur.* Car on ne voit la douleur, la couleur, & autres choses semblables, que par *sentiment interieur*, & neanmoins M. Descartes soûtient qu'on les voit *clairement & distinctement*, quand on ne les considere que comme des sentimens & des pensées.

L'autre que la douleur, la couleur, & autres choses semblables, n'étant connues obscurement & confusement, que quand nous les considerons par erreur, comme étant hors de notre ame, il s'ensuit de là que les idées de ces qualitez sensibles ne sont obscures & confuses,

fuses, que quand on les raporte aux corps, comme si elles en étoient des modifications. Et par consequent on ne peut raisonnablement rien conclure de leur obscurité contre la clarté de l'idée de l'ame, & cela iroit plutôt à faire douter de la clarté de l idée de l'étendue.

J'en pourois demeurer là.. Mais, puisqu'il fait tant valoir cette matiere des sensations, pour prouver que nous n'avons point d'*idée claire* de notre ame, j'ai cru qu'on seroit bien aise de voir que sans sortir de cette matiere des sensations, on pouroit facilement le convaincre par un argument semblable au sien: Que nous n'avons point d'idée claire de l'étendue, ou au moins que l'idée de notre ame est plus claire que celle de l'étendue.

Il n'est besoin pour cela que de remarquer que nos differentes sensations dépendent de differentes causes occasionnelles, qui ne sont point des modifications de notre ame; mais de la matiere. Par exemple, si j'ai le sentiment de la couleur rouge en regardant un objet, & de la verte, lorsque j'en regarde une autre, cela vient de ce que les particules de la surface de ces deux objets sont differemment disposées, ce qui est cause que les globules, par lesquels se communique l'action de la lumiere, rejaillissent diversement de ces deux objets vers nos yeux, & qu'ils causent

ensuite

ensuite de differens mouvemens dans les filets du nerf optique. Or il n'y a rien de ces trois choses là, qui n'apartienne à l'étendue, & non pas à notre ame. Cela supose, voici comme je raisonne.

Je connois clairement & distinctement mes sensations ; quand je ne les considere que comme des modifications de mon ame. C'est ce que je viens de prouver. Et au contraire, je ne connois point du tout, ou je ne connois qu'obscurement & confusement les causes occasionnelles de mes differentes sensations, quoiqu'il soit certain qu'il n'y a rien dans ces causes occasionnelles, qui n'apartienne à l'étendue. Car qui est celui qui se peut vanter de connoitre clairement comment doivent être disposées les particules de la surface d'un corps, pour être la cause occasionnelle du sentiment que j'ai de la couleur rouge, & ainsi des deux autres choses; savoir, le mouvement des globules, & le mouvement des filets du nerf optique ?

Or selon cet Auteur, nous ne sommes censez avoir l'idée claire d'un objet, qu'autant que nous pouvons connoitre clairement, en consultant cette idée, les modifications dont il est capable. C'est son principe, quoique je n'en convienne pas.

Et par consequent, si la connoissance claire ou obscure, que nous avons de ce qui regar-
de

de nos sensations, peut être aportée pour une preuve de la clarté ou de l'obscurité des idées de notre ame & de l'étendue, elle ne poura servir qu'à nous faire conclure, contre les prétentions de cet Auteur, que l'idée que nous avons de notre ame est plus claire, que celle que nous avons de l'étendue.

IX. RAISON. (a) *Comme on a une idée claire de l'ordre, si l'on avoit aussi une idée claire de l'ame par le sentiment interieur, qu'on a de soi-même, on connoitroit avec évidence si elle seroit conforme à l'ordre; on sauroit bien si l'on est juste ou non; on pouroit même connoitre exactement toutes ses dispositions interieures au bien & au mal, lorsqu'on en auroit le sentiment. Mais si l'on pouvoit se connoitre tel qu'on est, on ne seroit pas si sujet à la presomption.*

RESP. Tout cela n'est fondé que sur la fausse definition d'une idée claire, dont j'ai déja parlé dans la réponse à la 1. raison. Car j'avoue que s'il n'y avoit point d'*idée claire*, que celle qui nous donneroit le moïen de connoitre si parfaitement un objet, que nous ne pourions rien ignorer, non seulement de ces principales proprietez, mais generalement de toutes ses modifications: j'avoue, dis-je, qu'en prenant en ce sens le mot d'*idée claire*, nous n'avons point d'idée claire de notre ame. Mais je soutiens aussi que nous n'en avons

(a) p. 556.

avons d'aucune chose, & sur tout que cet Auteur n'a point dû suposer que nous en avons de l'*ordre* & de l'*étendue*, en niant que nous en aïons de notre ame.

Car pour commencer par celle de *l'ordre*, il faudroit pour en avoir une idée claire, selon la definition qu'il en donne, que nous sçussions tout ce qui est conforme à l'ordre. Et comme les idées claires sont selon lui communes à tous les hommes, il faudroit qu'il n'y eût point d'homme qui ne connût ce qui est conforme ou ce qui n'est pas conforme à l'ordre. Or si cela étoit, d'où vient donc que les Païens, & ceux mêmes qui étoient les plus éclairez d'entr'eux, ont eu tant de fausses regles de morale? D'où vient que parmi les Chrétiens mêmes il y a tant de gens qui se persuadent ne faire rien contre l'ordre, lorsqu'ils le violent en mille choses. Il faut donc necessairement ou que nous n'aïons pas une idée claire de l'ordre, ou que nous en puissions avoir une, quoique nous ne sachions pas tout ce qui est conforme à l'ordre. Et par consequent je pourai avoir une idée claire de mon ame, quoique je ne la connoisse pas d'une maniere si parfaite, que tout ce qui est en elle me soit toûjours évident. Mais ce qui est bien étrange, est qu'il paroit que cet Auteur a suposé que l'idée claire, que nous avons de l'ordre, nous donnoit moïen de connoitre

avec évidence ce qui est conforme à l'ordre: autrement il n'auroit pu conclure *que comme on a une idée claire de l'ordre, si nous en avions aussi une idée claire de notre ame, on connoîtroit avec évidence si elle est conforme à l'ordre.* Car si je me puis tromper en croïant conforme à l'ordre ce qui n'y seroit pas conforme, je pourrois connoitre parfaitement l'état de mon ame, sans que je connusse pour cela avec évidence si cela étoit conforme à l'ordre. C'est ce qu'on comprendra mieux par un exemple. Quand S. Paul persecutoit les Chrétiens, il n'ignoroit pas quel étoit sur cela l'état de son ame: car il connoissoit fort bien le dessein qu'il avoit d'exterminer la Religion, que les disciples de Jesus de Nazareth vouloient établir. Il n'y avoit donc rien au regard de la connoissance de son ame, qui le pût empêcher de connoitre avec évidence si elle étoit ou si elle n'étoit pas conforme à l'ordre. Et cependant il ne le savoit point, & il se trompoit certainement en la croïant conforme à l'ordre. Son erreur venoit donc, non de ne pas bien connoitre son ame, mais de ne pas bien connoitre ce qui est conforme à l'ordre. Et par consequent on auroit autant de droit de conclure de là que nous n'avons pas une idée claire de l'ordre, que d'en conclure que nous n'avons pas une idée claire de notre ame.

Il en est de même de l'*idée* de l'étendue. Il y

a une infinité de choses que nous n'aurions jamais sçu si elles convenoient ou non à l'étenduë, si nous ne l'avions apris par experience. Qui se seroit jamais imaginé tous les effets de la poudre à canon, si on ne les avoit apris par hasard. C'est encore le hasard, qui a fait juger que les effets qu'on attribuoit à la fuite du vuide doivent être attribuez à la pesanteur de l'air. Il y a très peu de gens qui puissent croire que tout ce que font les autres animaux se fasse sans connoissance, par les seules modifications de l'étenduë. Mais si des hommes étoient nez dans une Isle deserte, où il n'y auroit aucun animal, il est encore plus certain qu'ils ne trouveroient jamais dans l'idée de l'étenduë qu'il pût y avoir de telles machines. Il en est presque de même des plantes : Si nous n'en avions jamais vu, la clarté de l'idée de l'étenduë ne suffiroit pas pour nous en faire avoir la moindre pensée. Cependant l'Auteur de la *Recherche de la Verité* ne laisse pas de croire que nous avons une idée très-claire de l'étenduë. Pourquoi veut-il donc que ce soit une preuve que nous n'avons pas d'idée claire de nôtre ame de ce que nous avons souvent besoin d'experience, pour connoitre quelles sont ses dispositions interieures touchant la vertu, ou quelles sont ses forces pour demeurer ferme dans son devoir.

X. Raison. *Il est necessaire de faire de grands raisonnemens pour s'empêcher de confondre*

fondre l'ame avec le corps. Mais si l'on avoit une idée claire de l'ame, comme l'on en a du corps, certainement on ne seroit point obligé de prendre tous ces détours pour la distinguer de lui : cela se découvriroit d'une simple vuë, & avec autant de facilité que l'on reconnoit que le quarré n'est pas le cercle.

Resp. Cet endroit & beaucoup d'autres semblables font voir que cet Auteur croit qu'on ne connoit point par une idée claire ce qu'on ne découvre point d'une simple vuë ; mais qu'on ne sauroit savoir que par raisonnement. Je trouve une semblable pensée dans les troisiémes objections faites à M. Descartes par un Anglois, nommé Obbes. Car ce Philosophe pretendoit aussi que nous n'avions point d'idée de ce que nous ne connoissions que par un raisonnement : Dans la 3. objection sur la 3. meditation : *J'ai déja*, dit-il, *souvent remarqué, que nous n'avons aucune idée ni de Dieu ni de l'ame. J'ajoûte ici que nous n'en avons point aussi de la substance ; car nous ne la connoissons que par le raisonnement : & ainsi nous ne la concevons point, & n'en avons point d'idée.* A quoi M. Descartes répond en deux mots : *J'ai aussi souvent remarqué que j'apelle idée la perception que nous avons de tout ce que nous connoissons par raisonnement, aussi-bien que de tout ce que nous connoissons d'une autre maniere.*

Et il en est de même d'une idée claire. On doit apeller idée claire la perception de tout ce que nous connoissons clairement par des raisonnemens, quelques longs qu'ils puissent être, pourvu qu'ils soient demonstratifs, aussi bien que de tout ce que nous connoissons clairement d'une autre maniere.

Et il faut bien que cet Auteur en demeure d'accord, puisqu'il veut que nous reconnoissions par des idées claires toutes les proprietez de l'étendue. Car niera-t'il qu'il y en ait une infinité qui ne s'aperçoivent point d'une simple vuë, mais qu'on n'a pû découvrir que par de longs raisonnemens. Est-ce que Pythagore n'a eu qu'à consulter l'idée du triangle rectangle & du quarré, pour découvrir d'une simple vuë que le quarré de la base devoit être égal aux quarrez des deux côtez. Est-ce qu'Archimede n'a eu qu'à consulter l'idée de la sphere pour découvrir d'une simple vuë que l'étendue de sa surface devoit être quadruple de l'aire de l'un de ses grands cercles ? Toutes les proprietez des sections coniques se découvrent-elles aussi d'une simple vuë ? Or il s'est déclaré trop hautement le protecteur de l'*idée claire* de l'étendue, pour ne pas vouloir que tout cela se voie par des idées claires. Il a donc deux poids & deux mesures, lorsque pour avoir plus de moïen de soutenir que nous n'avons point d'idée claire de notre ame, il s'avise de pretendre qu'on ne voit

voit par une idée claire, que ce que l'on découvre d'une simple vuë, sans avoir besoin de raisonnement.

CHAPITRE XXIV.

Conclusions des raisons de cet Auteur, contre la clarté de l'Idée de l'ame. D'où vient qu'il ne l'a pu trouver dans lui-même.

JE croi n'avoir omis aucune des raisons de cet Auteur contre la clarté de l'idée de l'ame. Je ne sai s'il sera satisfait de ce que j'ai dit pour montrer qu'elles n'ont rien de solide. Car il paroît par la maniere dont il les conclut qu'il n'a point douté que tout le monde n'en dût être entierement convaincu.

Je ne m'arrête pas, dit-il, *à prouver plus au long que l'on ne connoit point l'ame ni ses modifications par des idées claires. De quelque côté qu'on se considere soi-même, on le reconnoit suffisamment: & je n'ajoute ceci à ce que j'en avois déja dit dans la* Recherche de la Verité, *que parce que quelques Cartesiens y avoient trouvé à redire. Si cela ne les satisfait pas, j'attendrai qu'ils me fassent reconnoitre cette idée claire que je n'ai pu trouver en moi, quelque effort que j'aie fait pour la découvrir.*

Il n'est pas surprenant qu'après avoir attaché la notion d'une idée claire à tant de conditions, comme nous avons vu dans tout l'article precedent

cedent, il n'ait pu trouver en lui-même une idée claire de l'ame qu'il vouloit qui fût conforme à la definition qu'il en avoit donnée. C'est par la même raison que les Stoïciens ne croïoient pas qu'il y eût aucun homme sur la terre qu'on pût apeller homme de bien. Car ils enfermoient tant de choses dans cette qualité d'homme de bien, qu'ils devoient bien prevoir qu'ils ne trouveroient jamais personne en qui elles se rencontrassent. Mais ce qui est étonnant est qu'il n'ait pas au moins imité en cela ces Philosophes, en poussant les suites de sa definition d'une idée claire aussi loin qu'elles le devoient être. Il paroît au contraire qu'il n'a eu en vue que de l'apliquer à l'idée de notre ame, pour nous persuader qu'elle est si obscure, que c'est plutôt fait de dire que nous n'en avons point d'idée; au lieu que pour toutes les autres choses, ou il oublie facilement les conditions qu'il a mises, afin qu'une idée soit claire, ou il s'imagine en quelques endroits que ces conditions conviennent à leurs idées, quoiqu'en d'autres il reconnoisse le contraire. Car peut-on soutenir plus positivement que l'idée de l'étendue nous donne moïen de connoitre toutes les modifications dont elle est capable, que de dire comme il fait en la page 205. *L'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connoitre toutes les proprietez dont l'étendue est capable; & nous ne pouvons desirer d'avoir une idée plus*

dinstincte

distincte & plus féconde de l'étenduë, des figures & des mouvemens, que celle que Dieu nous en donne? Et peut-on mieux reconnoitre que cela n'est pas, que d'avouer comme il fait en la p. 173. *que le moindre morceau de cire est capable d'un nombre infini, ou plutôt d'un nombre infiniment infini de differentes modifications; que nul esprit ne peut comprendre.* Car cela étant, comme on n'en peut douter, ce que nous connoissons des modifications de la matiére, par cette idée *si distincte & si feconde* qu'il dit ailleurs que Dieu nous en donne, n'est rien en comparaison de ce que nous en ignorons, & de ce que Dieu auroit pu nous en faire connoitre, s'il l'avoit voulu: & ainsi c'est une étrange hiperbole d'assurer *que l'idée que nous avons de l'étenduë suffit pour nous faire connoître* TOUTES *les proprietez dont l'étenduë est capable, & que nous ne pouvons desirer d'en avoir une plus distincte ni* PLUS FECONDE.

Mais revenons à l'idée de notre ame. Il ne sera pas difficile de lui aprendre comment il la poura trouver en lui-même. Il n'a qu'à s'ôter de l'esprit diverses préventions trés-mal fondées, comme il le poura lui-même reconnoitre facilement, en considerant avec attention les idées qu'il croit être claires. Car il faudra qu'il cesse de les prendre pour des idées claires, ou qu'il avoue que ce qui ne conviendra pas à ces idées-là ne sera pas necessaire à la clarté d'une idée.

La

La 1. de ces préventions est *que l'idée d'un objet ne puisse être claire, si elle ne nous donne moïen de connoitre clairement toutes les modifications dont cet objet est capable.* C'est confondre l'*idée claire* avec l'idée *comprehensive*; & renouveller le Pirrhonisme; parce qu'il n'y auroit rien dont nous pussions nous assurer d'avoir une idée claire, comme a fort bien remarqué M. Descartes, s'il n'y a point d'idée claire que celle qui nous donne une si entiere connoissance d'un objet, qu'il n'y auroit rien qui nous en fût caché, non seulement de ses attributs essentiels, mais même de ses simples modifications.

La 2. est *que nous ne pouvons connoitre deux choses par des idées claires que nous n'en connoissions les raports.* Et c'est ce que j'ai déja fait voir n'avoir point de fondement par deux instances, ausquelles je ne croi pas qu'on puisse rien repliquer. L'une est que nous avons des idées très-claires du cercle & du quarré, de la sphere & du cube, quoique nous ne connoissions point le raport du cercle au quarré, ni de la sphere au cube. L'autre que les raports ne conviennent proprement qu'aux quantitez: & par consequent les choses qui ne sont point quantité peuvent être connues par des idées claires, sans que nous en connoissions les raports.

La 3. est *qu'on ne connoît par une idée claire*

que

que ce qu'on découvre d'une simple vue, & avec autant de facilité, que l'on reconnoit que le quarré n'est pas le cercle. C'est vouloir que nous n'aïons point d'*idées claires* de presque tout ce que l'on sait par les sciences les plus certaines, comme sont l'Algebre, la Geometrie, l'Arithmetique. Car hors les premiers principes, & les plus simples definitions qui se découvrent d'une simple vue, tout le reste ne se connoit que par des demonstrations, qui consistent souvent en une fort longue suite de raisonnemens.

La 4. est *qu'on ne connoit point par des idées claires ce qu'on connoit par conscience & par sentiment.* Et c'est justement tout le contraire, au moins pour ce qui est de ce que nous connoissons pendant cette vie. Car rien ne nous est plus clair que ce que nous connoissons en cette maniere, comme S. Augustin nous l'aprend dans le 13. de la Trinité, ch. 1. où il dit que nous connoissons notre propre foi: & il en est de même de nos autres pensées: *certissimâ scientiâ, & clamante conscientiâ:* par une science très-certaine, & comme par un cri de notre conscience. Or ce que nous connoissons par ce sentiment interieur ne nous peut être si certain que le dit ce Saint, que parce qu'il est clair & évident. Car dans les connoissances naturelles, ce ne peut être que la clarté & l'évidence qui fait la certitude. Or quand on vou-

droit douter si la perception que nous avons de notre pensée, lorsque nous la connoissons comme par elle-même sans reflexion expresse, est proprement une idée, on ne peut nier au moins qu'il ne nous soit facile de la connoitre par une idée; puisque nous n'avons pour cela qu'à faire une reflexion expresse sur notre pensée. Car alors cette seconde pensée, aïant pour objet la premiere, elle en sera une perception formelle, & par consequent une idée. Or cette idée sera claire, puisqu'elle nous fera apercevoir très-évidemment ce dont elle est idée. Et par consequent il est indubitable que nous voïons par des idées claires ce que nous voïons par sentiment & par conscience : bien loin qu'on doive regarder comme oposées ces deux manieres de connoître, ainsi que fait par tout l'Auteur *de la Recherche de la Verité*.

Lors donc que cet Auteur se sera defait de ces 4. fausses preventions, il lui sera aisé de trouver en soi-même une idée claire de son ame : & il y a même assez de choses dans son livre qui l'aideront à la découvrir.

Ce qu'il dit de l'ame dans le 1. chap. du 3. Livre auroit suffi pour lui faire comprendre que nous avons une idée claire de notre ame, s'il s'étoit contenté de la vraïe notion d'une idée claire, sans y ajoûter beaucoup de conditions que la clarté d'une idée ne demande point.

Il dit *qu'après y avoir pensé serieusement on*

ne

ne peut douter que l'essence de l'esprit ne consiste dans la pensée, de même que l'essence de la matiere consiste dans l'étendue. Peut-on dire certainement en quoi consiste l'essence d'une chose dont on n'auroit point d'idée, où dont l'on pouroit dire, comme il fait en la p. 206. *que c'est la chose du monde qu'on connoit le mieux quant à son existence, & qu'on connoit le moins quant à son essence.*

Il ajoute au même lieu (p. 171.) *qu'il n'est pas possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit possible d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, & même qui ne veuille point ..... Mais que la puissance de vouloir est inseparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle: comme la capacité d'être muë est inseparable de la materielle, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle.* On peut voir beaucoup d'autres choses semblables dans le même endroit, qui montrent manifestement, ou qu'il avance tout cela temerairement & sans savoir ce qu'il dit, ou qu'il connoit mieux qu'il ne dit la nature de son ame.

Mais il dit une chose dans ce même chapitre, qui renverse ce qu'il donne ailleurs pour la principale condition de l'*idée claire d'un objet*, qui est de nous donner moïen de connoitre toutes les modifications dont il est capable. C'est en la p. 173. *Il faut*, dit-il, *demeurer d'accord que la capacité, qu'a l'ame de recevoir differentes*

modifications, est vrai-semblablement plus grande que la capacité qu'elle a de concevoir: je veux dire, que comme l'esprit ne peut épuiser ni comprendre toutes les figures dont la matiere est capable, il ne peut aussi comprendre toutes les differentes modifications que la puissante main de Dieu peut produire dans l'ame, quand même il connoitroit aussi distinctement la capacité de l'ame qu'il connoit celle de la matiere.

On peut tirer de là deux argumens demonstratifs contre sa definition d'une *idée claire.* Voici le premier.

Notre esprit ne sauroit comprendre toutes les figures dont la matiere est capable.

Or cela n'empêche pas que notre esprit ne connoisse la matiere par une idée claire.

Il n'est donc point necessaire, pour connoitre un objet par une idée claire, de comprendre toutes les modifications dont il est capable.

Voici le second. Si notre ame se connoissoit aussi distinctement qu'elle connoit la matiere, rien ne pouroit empêcher qu'on ne dit qu'elle se connoit par une idée claire.

Or quand elle se connoitroit aussi distinctement qu'elle connoit la matiere, elle ne pouroit pas comprendre toutes les modifications que la puissante main de Dieu peut produire en elle.

Ce n'est donc pas une raison, qui puisse prouver qu'elle ne se connoit pas par une idée claire,

claire, de ce qu'elle ne connoit pas toutes les modifications dont elle est capable.

Il dit en la p. 407. (Liv. 3. 2. part. ch. 7.) *que la connoissance que nous avons de notre ame suffit pour en demontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté, & quelques autres attributs qu'il est necessaire que nous sachions.* Or il y a une contradiction qu'on puisse rien demontrer de ce qu'on ne connoit que confusement & obscurement. Je n'en veux point d'autre preuve, que celle que cet Auteur nous en donne. Car il avouera sans doute que *demontrer* c'est prouver *avec évidence:* or il nous enseigne liv. 1, ch. 2. *que l'évidence ne consiste que dans la vue claire & distincte de toutes les parties & de tous les raports de l'objet, qui sont necessaires pour en porter un jugement assuré:* donc on ne peut rien demontrer d'un objet, dont on n'a point *une vue claire & distincte.* Et par consequent, si nous n'avions une vue claire & distincte de notre ame, nous n'en pourions demontrer ni l'immortalité, ni la spiritualité, ni la liberté: or avoir une vue claire & distincte d'un objet, & connoitre un objet par une idée claire, est visiblement la même chose: il n'est donc pas vrai que n'aïons point d'idée claire de notre ame.

Enfin il n'a qu'à faire ce qu'il conseille aux autres, pour trouver cette idée qu'il dit n'avoir pu encore trouver dans lui-même. C'est en

la

la p. 42. où il renvoie ses lecteurs à divers livres de S. Augustin, de M. Descartes & de M. de Cordemoy, pour aprendre à bien distinguer les idées de l'ame & du corps. Car ces Auteurs, & sur tout les deux premiers, soutiennent que nous avons une idée plus claire & plus distincte de notre ame, que de notre corps. Pourquoi donc nous y renvoïe-t'il, si nous y devons trouver ce qu'il croïoit être contraire à la verité ?

Rien n'est plus beau que ce que S. Augustin dit sur cela dans le liv. 10. de la Trinité, ch. 10. „ Car aprés avoir montré que les Philosophes „ ont eu divers sentimens touchant la nature de „ notre ame, les uns aïant cru que c'étoit de „ l'air, les autres que c'étoit du feu, & d'autres „ ceci & cela; mais qu'ils convenoient que ce „ qui étoit en eux, qu'ils apelloient ame, vi- „ voit, se ressouvenoit, concevoit diverses „ choses clairement, vouloit, pensoit, savoit, „ jugeoit. Voilà dequoi; dit-il, jamais person- „ ne n'a pu douter; car le doute même lui au- „ roit fait trouver tout cela en lui; puisqu'il se „ peut dire à lui-même: si je doute, je suis & „ je vis. Si je doute je me souviens de ce dont „ je doute. Si je doute, je vois clairement que „ je doute. Si je doute, je voudrois bien savoir „ certainement ce dont je doute. Si je doute, „ je pense. Si je doute, je sai que je ne sai pas. „ Si je doute, je juge que je ne dois pas teme- „ rairement prendre parti. Et ainsi quiconque „ doute,

doute, de quoique ce soit qu'il doute, il ne " peut pas douter de toutes ces choses qui se " trouvent dans son ame, puisque si elles n'y " étoient point, elle ne pouroit douter d'aucu- " cune chose. Et un peu plus bas : " Ces Philo- " sophes qui ont eu tant de differens sentimens " touchant notre ame, n'ont pas pris garde que " que notre ame se connoit quand elle cherche " à se connoitre : or on ne connoit point que " l'on connoit une chose quand on n'en connoit " point la nature & la substance : donc quand " notre ame se connoit, elle connoit sa substan- " ce & sa nature. Or elle a une connoissance " certaine d'elle-même, comme nous l'avons " fait voir : elle a donc une connoissance cer- " taine de sa nature. Or elle n'est point certaine " qu'elle soit ou de l'air ou du feu, ou quelque " autre corps, ou une maniere d'être du corps : " elle n'est donc rien de tout cela. " Est-ce là le langage d'un homme qui auroit cru qu'on n'a point d'idée claire de l'ame, & qu'on ne la connoit que confusement & obscurement ?

Il nous renvoïe encore à M. Descartes dans ses Meditations, & principalement à ce qu'il dit pour prouver la distinction de l'ame & du corps. Mais c'est où se trouve justement que cette distinction a pour fondement les idées claires tant de l'ame que du corps. Car c'est la régle qu'il donne dans sa 6. Meditation : *C'est assez que je puisse concevoir* CLAIREMENT

&

& distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une n'est pas l'autre. Et sur ce qu'on lui avoit contesté cela dans les secondes objections, il l'établit encore plus fortement dans sa réponse. *Pouvez-vous,* dit-il, *nier qu'il ne suffise que nous puissions concevoir* CLAIREMENT *une chose sans une autre, pour juger qu'elles sont réellement distinctes? Donnez-nous donc un signe plus certain de la distinction réelle. Je suis assuré que vous n'en sauriez aporter aucun. Direz-vous que ce sont les sens qui nous en assurent, parce que nous voïons une chose sans l'autre. Mais on doit ajoûter beaucoup moins de foi à ses sens qu'à son esprit. Et même, à proprement parler, c'est par l'esprit & non par les sens que nous connoissons les choses: de sorte que connoitre par les sens une chose sans une autre, c'est avoir l'idée d'une chose, & connoitre par l'esprit que l'idée de cette chose n'est pas celle d'une autre; c'est-à-dire, que c'est concevoir une chose sans une autre, ce qui ne se peut plus concevoir certainement, si l'idée que l'on a de l'une & de l'autre n'est* CLAIRE ET DISTINCTE: NEC POTEST *id certò intelligi, nisi utriusque rei idea sit* CLARA *& distincta.* Il a donc cru qu'il faloit que l'idée de l'ame fût claire aussi-bien que celle du corps, pour établir solidement la distinction de l'ame & du corps.

Et c'est principalement celle de l'ame qu'il

n'a point douté qui ne fut claire & distincte. Car bien loin qu'il se soit imaginé que c'étoit une marque que nous ne connoissons point nôtre ame par une idée claire de ce que nous la connoissions par conscience; que c'est de cela même qu'il a inferé que l'on ne pouvoit pas douter que nous ne la connussions par une idée claire. C'est ce qu'il déclare en peu de mots & precis, à la fin de sa réponse aux sixiémes objections: *Non dubitavi quin* CLARAM *haberem* IDEAM *mentis meæ, utpote cujus mihi intime conscius eram.*

Je n'aurois rien oposé de tout cela à l'Auteur *de la Recherche de la Verité*, s'il n'avoit renvoïé aux Meditations de M. Descartes sur le sujet des idées de l'ame & du corps. Car je sai bien qu'il ne se croit pas obligé d'être sur cela de son sentiment. Il reproche même, comme une foiblesse aux disciples de M. Descartes, de s'être tellement laissé préoccuper par l'autorité de leur maître, qu'ils aïent pu croire ce qu'il dit: *Que la nature de l'esprit est plus connue que celle de toute autre chose.*

Mais parce que ces Cartesiens pouroient se plaindre qu'on les accuse à tort d'une deference aveugle à l'autorité d'un homme, lorsqu'ils ne se sont rendus qu'à ses raisons, il leur a voulu ôter ce sujet de plainte, en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus foible que ce qui les a persuadez. C'est ce qu'il entreprend de

montrer dans les Eclaircissemens, p. 554.

„ *On connoit*, disent ces Philosophes aprés „ M. Descartes, *la nature d'une substance* „ *d'autant plus distinctement, que l'on en con-* „ *noit davantage d'attributs : or il n'y a point* „ *de choses dont on connoisse tant d'attributs* „ *que de notre esprit ; parce qu'autant qu'on en* „ *connoit dans les autres choses, on en peut au-* „ *tant compter dans l'esprit, de ce qu'il les con-* „ *noit : & partant sa nature est plus connue que* „ *celle de toute autre chose.*

Il y a bien des gens à qui cette raison a paru aussi solide que subtile & ingenieuse : mais pour lui il s'en defait aisement par le moïen de ses preventions.

Qui ne voit, dit-il, *qu'il y a bien de la difference entre connoitre par idée claire, & connoitre par conscience.*

RESP. C'est sa 4. prevention. Car il ne veut pas dire seulement qu'il y a des choses qu'on connoit par idée claire, & qu'on ne connoit pas par conscience. Cela est indubitable, mais ne feroit rien contre l'argument, auquel il a entrepris de répondre. Il veut donc dire plus ; savoir, qu'on ne connoit point par idée claire ce qu'on connoit par conscience. Or je viens de montrer le contraire par cet argument : Ce qu'on connoit par conscience se connoit *certissimâ scientiâ*, comme dit S. Augustin : par une science très-certaine. Or il n'y a de certitude

dans

dans les connoissances naturelles que par la clarté & par l'évidence ; on connoit donc clairement ce qu'on connoit par conscience. Or nous allons voir par la suite de sa reponse qu'il prend pour la même chose *connoitre clairement*, & *connoitre par idée claire*.

Quand je connois que deux fois deux font quatre je le connois très-clairement : mais je ne connois point CLAIREMENT *ce qui est en moi qui le connoit.*

RESP. Je le nie. Cela se dit en l'air, & sans fondement. Car je connois clairement que c'est moi qui le connois. Or je ne puis pas douter, quand je douterois de toutes choses, que je ne sois une substance qui pense, comme nous venons de voir que S. Augustin le prouve d'une maniere admirable : je connois donc clairement que c'est moi substance qui pense, qui connois que 2. fois 2. font 4. Cependant remarquez qu'il prend pour la même chose *connoître clairement*, & *connoître par une idée claire*.

Je le sens, il est vrai. Je le connois par conscience ou par sentiment intérieur : mais je n'en ai point d'idée claire comme j'en ai des nombres, entre lesquels je puis découvrir clairement les raports.

RESP. C'est la seconde prévention, que j'ai déja détruite plusieurs fois.

„ (a) Je puis *compter* qu'il y a dans mon es-

(a) p. 155.

„ prit trois proprietez , celle de connoître
„ que 2. fois 2. font 4. celle de connoître que
„ 3. fois 3. font 9. & celle de connoître que
„ 4. fois 4. font 16. Et, si on le veut même,
„ ces trois proprietez seront differentes en-
„ tr'elles, & je pourrai ainsi compter en moi
„ une infinité de propriétez: mais je nie qu'on
„ connoisse *clairement* la nature des choses
„ que l'on peut *compter*.

Il paroît donc qu'il convient de ce qui fait le fort de l'argument de M. Descartes: *Qu'il n'y a point de chose dont on connoisse tant d'attributs que de nôtre esprit, parce qu'autant qu'on en connoît dans les autres choses, on en peut autant compter dans l'esprit de ce qu'il les connoît*. Il en demeure d'accord. Mais il est réduit à dire qu'on ne les connoît pas *clairement*: dont il n'aporte point d'autre raison dans cette fin de sa réponse, *sinon qu'il ne s'ensuit pas que l'on connoisse clairement la nature des choses que l'on peut* COMPTER: comme si on avoit suposé qu'on les connoît *clairement*, parce qu'on les pût COMPTER. Ce qui n'est jamais venu dans l'esprit de M. Descartes, qui n'a dit qu'on pouvoit compter autant de modifications de notre ame, qu'elle en connoît dans les autres choses, que pour montrer qu'il n'y a point de choses, dont on connoisse tant d'attributs que de notre esprit. Mais il n'a pas prévu qu'on le dût arrêter sur

le défaut de clarté, dans la connoissance qu'a notre ame de ses propres modifications, parce qu'il avoit supposé, aussi-bien que S. Augustin, qu'il n'y avoit rien qui nous fût plus clair. Et, comme je prétens avoir fait voir que cet Auteur n'a eu aucune raison de le nier, je prétens aussi qu'il n'a nullement satisfait à l'argument, par lequel M. Descartes a voulu prouver *que la nature de l'esprit est plus connuë que celle de toute autre chose.* Car on n'a qu'à prevenir sa distinction, en prenant pour vrai, comme il l'est aussi, ce qu'il a voulu révoquer en doute.

On connoît la nature d'une chose d'autant plus distinctement, qu'on en connoît davantage d'attributs, pourvu qu'on les connoisse clairement. Cette fin met cette majeure hors d'état de pouvoir être niée par l'Auteur *de la Recherche de la Verité.*

Or notre esprit connoît clairement plus d'attributs ou de proprietez de lui-même que de toute autre chose. Car je ne puis connoître l'attribut ou proprieté d'aucune autre chose, que je ne connoisse clairement la perception que j'en ai; & cette perception est un attribut ou proprieté de mon esprit. D'où il s'ensuit, par l'aveu de cet Auteur, que mettant à part si l'esprit connoît clairement ou obscurement ses propres perceptions, il peut compter en soi une infinité de proprietez, s'il a une infinité de perceptions. Il

Il connoît donc plus de proprietez de lui-même que de toute autre chose ; & pourvu qu'il connoisse clairement ses propres perceptions, de quoi on ne peut raisonnablement douter, on ne peut douter aussi que la nature de notre esprit ne nous soit plus connuë que celle de toute autre chose.

CHAPITRE XXV.

Si nous connoissons sans Idées les ames des autres hommes.

JE ne dirai qu'un mot de la maniere, dont il veut que nous connoissions les ames des autres hommes. *Il dit que nous ne les connoissons point en elles mêmes ; parce qu'il n'y a que Dieu que nous voïons d'une vuë immediate & directe.*

Que nous ne les connoissons point par leurs idées, sans qu'il en donne des raisons particulieres ; parce qu'il a cru sans doute qu'on n'avoit qu'à apliquer celles, qu'il avoit données pour montrer que nous n'avions point d'idée de nôtre ame propre.

Que nous ne les connoissons point par conscience, parce qu'elles sont differentes de nous, & qu'on ne connoît par conscience que ce qui n'est point different de soi. D'où il conclut *que nous les connoissons par conjecture*, c'est-à-dire, *que nous conjecturons que les ames*

ames des autres hommes sont de même espece que la nôtre.

Je n'ai pas besoin de m'étendre sur cela. Car 1. tout ce que j'ai dit, pour faire voir que s'il étoit vrai que nous vissions les choses en Dieu, ce qu'il prend pour la même chose que de les voir par des idées claires, il n'y auroit nulle raison d'en excepter notre ame, est encore plus fort pour prouver que ne pouvant voir par conscience les ames des autres hommes, comme chacun peut voir la sienne, il seroit encore plus contraire à l'uniformité de la conduite de Dieu de ne nous pas faire voir ces ames, comme il nous fait voir, selon cet Auteur, les choses materielles, c'est-à-dire, *en nous découvrant ce qui est dans lui qui les represente.*

2. Si nous pouvons voir par des idées claires les choses materielles singulieres, comme le soleil, du feu, de l'eau, un cheval, un arbre, on ne comprend pas pourquoi nous ne pourrions pas voir de même par des idées claires les ames des autres hommes. Car je ne voi point d'une simple vuë la substance du soleil, mais par des jugemens que j'en fais, sur le raport de mes sens, qui me font apercevoir quelque chose de fort élevé dans le ciel fort lumineux & fort ardant. Je juge de même sur le raport de mes sens que des corps semblables au mien s'aprochent de moi, & cela me porte

porte à croire que ce sont des corps humains; mais, quand je leur parle, & qu'ils me répondent, & que je leur voi faire un grand nombre d'actions, qui sont des marques infaillibles d'esprit & de raison, j'en conclus bien plus évidemment que ces corps, semblables au mien, sont animez par des ames semblables à la mienne; c'est-à-dire, par des substances intelligentes, distinguées réellement de ces corps, que je ne conclus qu'il y a un soleil, & ce que c'est que le soleil. Et ainsi je sai cela aussi certainement pour le moins que tout ce que je sai du soleil, ou par les observations des Astronomes, ou par les speculations de M. Descartes.

Or je suis persuadé, comme j'ai dit dans les chapitres precedens, qu'au regard des connoissances naturelles, c'est la même chose de *connoître un objet certainement* & de le *connoître par une idée claire*, soit qu'on le connoisse d'une vuë simple, ou que ce ne soit que par raisonnement, puisqu'autrement les Geometres ne verroient presque rien par des idées claires, puisqu'ils ne connoissent presque rien que par raisonnement.

Et ainsi je ne trouve point mauvais que l'on dise que nous ne connoissons que par conjecture les ames des autres hommes, pourvu que d'une part on prenne generalement le mot de *conjecture* pour ce qui est oposé à *la simple vuë*,

&

& qu'on l'étende à tout ce que l'on connoit par raisonnement, & par les démonstrations mêmes les plus certaines : & que de l'autre on ne s'aille pas imaginer qu'on ne voit point par des idées claires ce que l'on connoit par raisonnement, comme quelques adversaires de M. Descartes l'ont voulu prétendre sans raison, pour avoir plus de moïen d'affoiblir ses démonstrations de l'existence de Dieu & de l'immortalité de l'ame, fondées sur les idées de l'un & de l'autre.

TAYLOR INST. OXFORD

CHAPITRE XXVI.

Si nous voïons Dieu en lui-même, & sans Idée.

ON a de la peine à découvrir les vrais sentimens de l'auteur *de la Recherche de la Verité*, touchant l'idée de Dieu. Car d'une part il l'admet en plusieurs endroits, & en fait même le principe des plus belles démonstrations de son existence. Et en d'autres il la nie si positivement, & soûtient si expressément que nous connoissons Dieu sans *idée*, & que rien de créé ne le peut representer, que l'on ne sait comment il a pu avancer des choses si opposées sans se contredire.

Dans les Eclaircissemens, p. 494. *Les hommes disent quelquefois qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, & qu'ils n'ont aucune connoissance de ses volontez; & même ils le pensent souvent comme*

ils le disent : mais c'est qu'ils ne connoissent point ce qu'ils savent peut-être le mieux. Car où est l'homme qui hésite à répondre, lorsqu'on lui demande si Dieu est sage, juste, puissant, s'il est ou n'est pas triangulaire, divisible, mobile, sujet au changement, quel qu'il puisse être. Cependant, on ne peut répondre, sans crainte de se tromper, si certaines qualitez conviennent ou ne conviennent pas à un sujet, si l'on n'a point d'idée de ce sujet.

Dans les Eclaircissemens, p. 538. *Si nous n'avions point en nous mêmes l'idée de l'infini, & si nous ne voïions pas toutes choses par l'union naturelle de notre esprit avec la raison universelle & infinie, il me paroit évident que nous n'aurions pas la liberté de penser à toutes choses.* Il reconnoit donc que nous avons en nous-mêmes l'idée de l'infini, c'est-à-dire, de Dieu.

Et dans la p. 543, *Il y a toûjours idée pure & sentiment confus dans la connoissance que nous avons des choses comme actuellement existantes, si on en excepte celle de Dieu, & celle de notre ame. J'excepte l'existence de Dieu; car on la reconnoit par idée pure & sans sentiment: son existence ne dependant point d'une cause, & étant renfermée dans l'idée de l'être parfait, comme l'égalité des diamettres est renfermée dans l'idée du cercle.* C'est reconnoître l'idée de Dieu en la maniere que M. Descartes a pris ce mot, puisque c'est aprouver la démonstration qu'il a donnée de l'existence de Dieu, fondée sur ce que l'exi-

l'existence nécessaire est aussi évidemment renfermée dans l'idée de l'être parfait, qu'il est renfermé dans l'idée du triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux droits, ou, ce qui est la même chose, que l'égalité des diametres est renfermée dans l'idée du cercle.

Il parle encore conformément à cette pensée de M. Descartes lorsqu'il dit, dans le liv. 3. part. 2. ch. 6. p. 201. *Enfin la plus belle preuve de l'existence de Dieu, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, & qu'il a une* IDE'E TRE'S-DISTINCTE EN DIEU.

Et c'est encore après ce Philosophe qu'il ajoûte au même endroit : *Non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion génerale de l'être, laquelle par conséquent doit préceder.*

Voilà donc bien d'endroits, où il reconnoit que nous avons l'idée de Dieu : mais en voilà d'autres où il le nie, & où il semble ruiner en même-tems ce qu'il en avoit conclu : que c'étoit sur cette idée de Dieu qu'étoit fondée la plus belle preuve de son existence.

Car dans le même livre 3. ch. 7. Il veut que ce soit le propre de Dieu d'être connu par lui-

même sans idée. *On connoît*, dit-il, *les choses par elles-mêmes & SANS IDÉES, lorsqu'étant très intelligibles elles peuvent pénetrer l'esprit, & se découvrir à lui. . . . . . . Or il n'y a que Dieu que l'on connoisse par lui-même: car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui, & qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a presentement que lui seul, qui penetre l'esprit, & se découvre à lui. Il n'y a que Dieu que nous voïons d'une vuë immédiate & directe.*

Je veux croire qu'il n'y a en cela qu'une contradiction aparente, & je tâcherai même de la démêler. Mais ce qui m'embarasse est que je ne vois pas que je me puisse servir pour ce dénouëment de ce qu'il a dit dans son 3. Eclaircissement, p. 489. pour en accorder une semblable touchant l'ame, dont il avoit dit en quelques endroits que nous en avons une idée, & en d'autres il l'avoit nié. Sa solution est que *le mot d'idée est équivoque: qu'il l'a pris quelquefois pour tout ce qui represente à l'esprit quelque objet, soit clairement, soit confusément: qu'il l'a même pris encore plus generalement pour tout ce qui est l'objet immédiat de notre esprit. Mais qu'il l'a pris aussi pour tout ce qui se represente les choses à l'esprit, d'une maniere si claire qu'on peut découvrir d'une simple vuë si telles ou telles modifications leur apartiennent.* Ce qu'apliquant à l'ame, il déclare qu'il a dit *que nous n'en avons point d'idée, parce que l'idée, que nous en avons,*

n'est pas claire. Or il n'y a point d'aparence qu'il se voulût servir de la même solution pour accorder les endroits, où il a dit que nous avons une idée de Dieu, avec ceux où il est dit que nous voïons Dieu sans idée. Car, quoique ce soit qu'il ait entendu par l'idée de Dieu, quand il a dit qu'il est constant que nous avons une idée très-distincte de Dieu, il n'a pas nié sans doute que cette idée ne fût claire, puisqu'il recommande avec tant de soin dans son traité de la Nature & de la grace de *consulter avec beaucoup d'attention l'idée vaste & immense de l'être infiniment parfait, lorsqu'on prétend parler de Dieu avec quelque exactitude*. A quoi il ajoûte au même lieu *que pour bien juger des expressions, dont on se sert en parlant de Dieu, il ne faut pas regarder si elles sont ordinaires, mais observer avec soin si elles sont* CLAIRES, *& si elles s'accordent parfaitement avec l'idée, qu'ont tous les hommes de l'être infiniment parfait.*

Voilà donc l'idée de Dieu qu'ont tous les hommes, & une idée claire; puisque c'est cette idée qu'il faut consulter pour parler de Dieu avec exactitude: ce qu'on ne pourroit pas dire si elle étoit obscure & confuse.

Comment donc accorder cela avec ce qu'il établit, comme un des principaux dogmes de sa Philosophie des idées, *que de toutes les choses que nous connoissons il n'y a que Dieu que nous connoissions par lui-même & sans idée.*? Ce ne

peut-

peut-être que par une autre équivoque du mot d'*idée*, que j'ai remarquée dès le commencement de ce traité.

Car, dès l'entrée du livre *de la Recherche de la Verité*, il prend le mot d'*idée* dans son vrai sens, pour la perception d'un objet; & il y reconnoit que cette perception d'un objet est une modification de notre esprit. Or il est clair qu'on ne peut nier raisonnablement, en prenant le mot d'*idée* dans cette signification que nous n'aïons une idée de Dieu. Aussi est-ce dans ce sens-là qu'il avouë que nous en avons une, comme il paroit par le passage de la page 201. où il prend pour la même chose l'*idée* de l'infini & la *notion* de l'infini. Car le mot de *notion* n'est point équivoque, & n'a jamais signifié autre chose que *perception*.

Mais, dans le 3. livre, il donne tout un autre sens au mot d'*idée*. Car il entend par ce mot *un être representatif*, distingué des perceptions, lequel il s'imagine être nécessaire pour mettre les objets, qu'il a suposé n'être pas intelligibles par eux-mêmes, en état d'être connus de notre ame. De sorte qu'il y a trois choses, qu'on doit distinguer, selon lui, dans la connoissance de ces sortes d'objets. L'objet, qui doit être connu, & qui n'est pas intelligible par lui-même: l'être representatif, qui le met en état d'être connu, & la perception de notre esprit, par laquelle il est actuellement connu.

connu. Or, prenant le mot d'idée en ce sens, il a dû dire, selon son systême, que nous voïons Dieu par lui-même & sans idée. Car cela veut dire seulement que Dieu, étant intelligible par lui-même, & intimement present à notre ame, elle n'a pas besoin qu'il soit mis en état de lui être connu par un *être representatif* distingué de lui-même. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas distinguer trois choses dans la connoissance que nous avons de Dieu, comme nous faisons dans la connoissance des choses materielles; mais seulement deux: l'objet qui est Dieu, intelligible par lui-même: & la perception, par laquelle nous ne le connoissons sans avoir besoin d'un *être representatif*, distingué de la perception de l'objet. Et c'est ce qu'il a marqué, quand il dit, p. 205. *qu'on ne peut concevoir que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel, puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire, par un être particulier, par un être different de l'être universel & infini.*

Car il n'a pu entendre par là qu'on doive connoître Dieu sans *perception*. 1. Parce que ce seroit une contradiction visible; puisque connoître Dieu, & avoir la perception de Dieu, sont absolument la même chose. 2. La perception, n'étant qu'une modification de notre ame, ne peut être apellée *un être, un être particulier, un être different de l'être universel & infini*. 3. Que voudroit dire: *on ne sauroit concevoir que l'être universel soit aperçu par une idée*, en prenant le mot d'*idée*

d'*idée* pour *perception*. Pourroit-on, au contraire, concevoir que l'être universel fût aperçu sans qu'on en eût de perception. 4. Puisqu'il parle en tant d'endroits de l'*idée de Dieu*, *de la vaste & immense idée de l'être parfait*, & qu'il assure que tous les hommes ont cette idée, il faut qu'il y ait une signification de mot d'*idée*, selon laquelle il a cru que cela étoit indubitable : or on n'en sauroit trouver d'autre, sinon celle qu'il a donnée à ce mot au commencement de son ouvrage, en le prenant pour *perception* : il n'y a donc point d'autre moïen de concilier les endroits, où il dit que nous avons une idée de Dieu, avec ceux, où il dit que nous connoissons Dieu sans idée, qu'en suposant que dans les uns il a pris le mot d'*idée* pour *perception*, qui est sa notion véritable, & que dans les autres il l'a pris pour cet *être representatif*, dont il s'est imaginé sans raison que nous avions besoin, pour connoître toutes choses hors Dieu & notre ame.

Mais, outre les autres preuves, par lesquelles j'ai fait voir que cette derniere notion du mot d'*idée* n'a aucun fondement raisonnable, on y peut ajoûter celle-ci : qu'elle ne sert qu'à embrouiller les plus claires & les plus naturelles notions que nous aurions sans cela de nos propres connoissances ; & qu'il est presque impossible que ceux qui en sont prévenus, ne tombent sans y prendre garde en plusieurs contradictions. Car, quand un mot a une signification ordinai-

re claire & distincte, si par erreur on lui en donne une autre, qui non-seulement ne soit pas plus claire, mais qui soit fort obscure & fort confuse, il n'est pas presque possible qu'on demeure toûjours ferme à prendre ce mot dans cette nouvelle signification; & il échape toûjours en divers endroits où on le prend selon sa signification commune, qu'on ne peut tellement chasser de son esprit qu'elle ne revienne souvent. Et c'est ce que nous avons vu, qui n'a pas manqué d'arriver à cet Auteur au regard du mot d'*idée* : ce qui assurément cause beaucoup de confusion & d'obscurité dans des discours dogmatiques, sur des matieres fort abstraites, qu'on ne sauroit prendre trop de soin de rendre claires.

En voici un nouvel exemple: Car dans la même période il faut qu'au commencement il ait pris le mot d'*idée* pour *perception*, & suivant cette notion ce qu'il en dit est très-véritable: & qu'à la fin il l'ait pris pour un *être representatif*, ce qui broüille tout ce qu'il avoit dit auparavant, p. 201.

Enfin, dit-il, *la preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & la premiere, ou celle qui supose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, & qu'il a une idée très distincte de Dieu.* Jusques-là cela va fort bien, mais il est indubitable que le mot d'*idée* doit être pris

pour *perception*; comme l'a pris M. Descartes dans cette démonstration de l'existence de Dieu, que cet Auteur a eu en vuë, quand il dit que *c'est la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & celle qui supose le moins de choses*. Mais ce qu'il ajoûte n'a plus de sens en demeurant dans cette même notion du mot d'*idée* : *Il est constant que l'esprit a une idée très distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui; puisqu'on ne peut concevoir que l'idée de l'être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.* N'est-il pas visible qu'il change imperceptiblement, & sans en avertir le monde, la notion du mot d'*idée*, & qu'il ne prend plus *l'idée de Dieu* pour *la perception de Dieu*. Car la prenant en ce sens, pourroit-il dire que *ce n'est pas quelque chose de créé*? Pouvons-nous avoir des perceptions increées. Et nos perceptions ne sont-elles pas essentiellement les representations de leurs objets. Il faut donc nécessairement, ou que nous n'aïons aucune perception de Dieu, & que, quand nous en parlons nous en parlions comme des perroquets sans savoir ce que nous disons, ou que, si nous en avons, comme on n'en peut douter, elles representent l'être infini, contre ce qu'il dit, p. 205. *Que l'on ne peut concevoir que quelque chose de créé represente l'infini.* Mais ce qui lui fait dire cela, comme je l'ai déja remarqué, est que tout d'un coup il a perdu de vuë les *idées* prises pour

des perceptions, & que sans y prendre garde il a substitué à ce mot sa notion bizarre d'*êtres representatifs*, qu'il se figure comme des tableaux & des images que notre esprit doit envisager, avant que de former ses perceptions. Car on peut trouver quelque sens à ce qu'il dit, *que l'on ne peut concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait soit quelque chose de créé*, en substituant au mot d'*idée* celui d'*être representatif*, étant bien certain qu'il est difficile de concevoir qu'il puisse y avoir un *être representatif* distingué de Dieu, qui soit comme un tableau & une image que notre esprit doive envisager pour se former la perception de l'être infiniment parfait. C'est tout ce que l'on peut dire pour excuser cette proposition, qui seroit assurément fort dangereuse, si on y prenoit le mot d'*idée* dans le même sens, au commencement & à la fin de cette periode. Car en le prenant à la fin com- au commencement, il faudroit, ou que la perception que nous avons de Dieu ne fût point une modification ou un attribut de notre ame, mais quelque chose d'incréé, ce qui n'est pas concevable, ou que nous n'eussions point de perception de Dieu, ce qui est absolument ruiner la preuve de son existence par l'idée que nous avons de l'infini, bien loin que cela se puisse accorder avec ce qu'on dit ici, que c'en est la plus belle preuve.

Et en effet nous voïons que tous les adver-

saires de M. Descartes, qui n'ont point voulu demeurer d'accord de la solidité de ses preuves de l'existence de Dieu par l'idée de l'Estre parfait, se sont toûjours opiniâtrez à nier que nous aïons aucune idée de Dieu. C'est une des Objections recüeillis du gros Livre des Instances de M. Gassendy. *Omnes homines Dei in se ideam non animadvertere*: Qu'il n'est pas vrai que tous les hommes puissent trouver en eux l'idée de Dieu ,, A quoi M. Descartes répond qu'en prenant le mot d'*idée*, comme il l'a pris dans ses ,, démonstrations, pour la perception que nous ,, avons d'un objet, personne ne peut nier qu'il ,, n'ait en lui l'idée de Dieu, à moins qu'il ne di- ,, se qu'il n'entend pas ce que veulent dire ces ,, mots *la plus parfaite de toutes les choses que nous* ,, *puissions concevoir*: car c'est ce que tous les ,, hommes entendent par le mot de DIEU. Or ,, dire que l'on n'entend pas des mots aussi clairs ,, que ceux-là, c'est aimer mieux se réduire soi- ,, même aux dernieres extremitez, que d'avoüer ,, qu'on a eu tort de combattre le sentiment d'un ,, autre. A quoi je puis ajoûter qu'on ne peut ,, gueres s'imaginer de confession plus impie, que ,, celle d'un homme qui dit qu'il n'a point d'idée ,, de Dieu dans le sens que j'ai pris ce mot d'*idée*. ,, Car c'est faire profession de ne le connoître ni ,, par la raison naturelle, ni par la foi, ni par ,, quelque autre voïe que ce soit; puisque, si on ,, n'a nulle perception qui réponde à la significa-

» tion du mot de DIEU ; il n'y a point de differen-
» ce entre dire qu'on croit que Dieu est, & dire
» qu'on croit que rien est.

Et il ajoûte au même endroit, ce qui peut servir de réponse à ce que dit cet Auteur, *que rien de creé ne peut representer l'être infini*. Car c'étoit une instance de ces mêmes Philosophes *que nous comprendrions Dieu si nous en avions l'idée*. A quoi il répond *que cette objection est sans fondemens ; car le mot de comprendre marquant quelque limitation, il est impossible qu'un esprit fini comprenne Dieu qui est infini. Mais cela n'empêche pas qu'il n'en puisse avoir l'idée, c'est à dire, la perception : comme je puis toucher une montagne, quoique je ne la puis pas embrasser.* Et c'est aussi ce que cet Auteur reconnoit dans le lieu même que j'examine : *Car il est constant*, dit-il, *que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas.*

Je ne croi pas que l'Auteur même *de la Recherche de la Verité* puisse rien trouver de plus plausible, pour accorder les diverses choses qu'il dit de l'idée de Dieu, soit en l'admettant, soit en la niant : mais j'espere qu'il en conclura lui-même qu'il auroit bien mieux fait de s'en tenir à la notion que M. Descartes en avoit donnée, qui est la seule claire & distincte qu'on en puisse avoir, que de s'en former une nouvelle, que nous avons fait voir par tout ce Traité n'être fondée que sur de faux préjugez, qui lui sont communs

communs avec les Philosophes de l'Ecole, mais qui l'ont engagé en de beaucoup plus grandes absurditez, parce qu'il les a poussez beaucoup plus loin qu'eux.

CHAPITRE XXVII.

De l'origine des Idées. Qu'il n'y a aucune raison de croire que notre Ame soit purement passive, au regard de toutes ses perceptions, & qu'il est bien plus vraisemblable qu'elle a reçu de Dieu la faculté de s'en former plusieurs.

IL n'y a rien à quoi on doive plus prendre garde, pour bien traiter une matiere de science, que d'éviter la broüillerie & la confusion, qui arrive, quand on mêle ensemble des questions differentes. C'est ce qui m'a obligé de distinguer en plusieurs endroits de ce Traité ce qui regarde la nature des idées d'avec ce qui regarde leur origine, & de réserver à la fin à traiter de ce dernier point.

Mais pour rendre la chose plus claire, & prevenir des objections qui ne seroient point à propos, il faut remarquer deux choses. L'une que je prens le mot d'*idée* pour perception, & dans le même sens que l'Auteur *de la Recherche de la Verité* l'a pris dans le 1. chapitre de son ouvrage. L'autre qu'il ne s'agit ici que des connoissances purement naturelles, & non de la maniere dont le S. Esprit nous éclaire dans l'ordre de la grace.

Cela

Cela ſupoſé, la queſtion eſt de ſavoir ſi toutes nos idées ou perceptions nous viennent de Dieu, ou s'il y en peut avoir, qui nous viennent de nous-mêmes.

L'Auteur *de la Recherche de la Verité* eſt du premier ſentiment, & il le ſoutient avec beaucoup de zéle en beaucoup d'endroits de ſon Livre.

Il ſupoſe dès l'entrée „ *a* que la premiere & la „ principale des convenances, qui ſe trouvent „ entre la faculté qu'a la matiere de recevoir dif- „ ferentes *figures* & differentes *configurations*, & „ celle qu'a l'ame de recevoir differentes *idées* & „ differentes *modifications*, c'eſt que de même „ que la faculté de recevoir differentes figures & „ differentes configurations dans les corps eſt „ entierement paſſive, & ne renferme aucune „ action : ainſi la faculté de recevoir differentes „ idées & differentes modifications dans l'eſprit „ eſt entierement paſſive, & ne renferme aucu- „ ne action.

Et c'eſt la difference qu'il met entre l'entendement, c'eſt-à-dire, la faculté de notre ame, qui eſt capable de recevoir pluſieurs perceptions : & la volonté, c'eſt-à-dire, celle de ſes facultez, qui eſt capable de recevoir pluſieurs inclinations ; en ce que cette derniere n'eſt pas purement paſſive comme la premiere.

„ Car de même, dit-il, que l'Auteur de la „ Nature eſt la cauſe univerſelle de tous les *mou-* „ *vemens*, qui ſe trouvent dans la matiere, c'eſt „ auſſi

a P. 3.

„ aussi lui qui est la cause generale de toutes les „ *inclinations* naturelles, qui se trouvent dans les „ esprits . . . . . Mais il y a une difference fort „ considerable entre l'impression ou le mouve- „ ment, que l'Auteur de la Nature produit dans „ la matiere, & l'impression ou le mouvement „ vers le bien en général, que le même Auteur „ de la Nature imprime sans cesse dans l'esprit. „ Car la matiere est toute sans action : elle n'a „ aucune force pour arrêter son mouvement, ni „ pour le déterminer & le détourner d'un côté „ plutôt que d'un autre . . . . . . Mais il n'en est „ pas de même de la volonté, on peut dire en un „ sens qu'elle est agissante, & qu'elle a en elle- „ même la force de déterminer diversement l'in- „ clination ou l'impression que Dieu lui donne. „ Car quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette „ impression, elle peut en un sens la détourner „ du côté qu'il lui plaît ; & causer ainsi tout le dé- „ réglement qui se rencontre dans ses inclinations. Et c'est ce qui lui fait dire dans les Avertissemens, p. 483. *Si l'on prétend que vouloir differentes choses, c'est se donner differentes modifications, je demeure d'acord qu'en ce sens l'esprit peut se modifier diversement par l'action que Dieu met en lui.*

Voilà ce qu'il avouë au regard de la volonté, & de ses inclinations. Mais au regard des perceptions, il soûtient toûjours que notre entendement n'agit point, & qu'il ne fait que les recevoir

de

de Dieu. C'est ce qu'il repéte encore dans le 2. Avertissement, p. 488. *Il ne faut pas croire*, dit-il, *que l'entendement obéïsse à la volonte, en produisant en lui même les idées des choses que l'ame desire; car l'entendement n'agit point : Il ne fait que recevoir la lumiere ou les idees de ces choses.*

Je ne prétens pas combattre ce qu'il établit en tous ces endroits touchant l'origine des idées prises pour des perceptions, d'une maniére aussi convainquante, que je croi avoir détruit ce qu'il enseigne dans ce même Livre, touchant la nature des idées prises pour des êtres representatifs. Car je mets grande difference entre ce que l'on peut trouver à redire en l'un & l'autre de ces deux sortes de sentimens.

Je me contenterai donc de faire voir que l'on ne sauroit prouver par aucune bonne raison que notre ame soit purement passive; au regard de toutes ses perceptions, & qu'il est bien plus vraisemblable qu'elle a reçu de Dieu la faculté de s'en former plusieurs. Et je ne veux emploïer pour cela que les choses mêmes dont il demeure d'acord.

I. On ne sait pourquoi il semble ne vouloir avoüer que conditionnellement ce qu'il ne sauroit s'empêcher d'avoüer absolument. *Si l'on prétend*, dit-il, *que vouloir differentes choses c'est se donner differentes modifications, je demeure d'acord qu'en ce sens l'esprit peut se modifier diversement.* Ce *si* est fort inutile; car il demeure d'acord en ce même lieu que les inclinations de l'a-

me, c'est-à-dire, ses volontez, sont des *manieres d'être* de l'ame. Et il est sans doute que *modification* est la même chose que *maniere d'être*. Il est donc indubitable, que si notre ame peut vouloir differentes choses (comme il en convient) en déterminant l'impression qu'elle reçoit de Dieu vers le bien géneral, du côté qu'il lui plaît, elle peut aussi se donner differentes modifications. Et c'est ce qu'il établit aussi absolument, & sans *si* dans le 1. Eclaircissement, p. 479. en ces termes : *Je répons que la foi, la raison, & le sentiment intérieur que j'ai de moi-même, m'ont obligé de quitter la comparaison de l'ame avec la matiere, ou je la quitte. Car je suis convaincu en toutes manieres que j'ai en moi-même un principe de mes déterminations ; & j'ai des raisons pour croire que la matiere n'a point de semblable principe.*

Il avouë donc que notre ame se peut donner, & se donne en effet, presque à tout moment de nouvelles modifications, au regard de ses déterminations, & de ses volontez. Et je soûtiens que par cet aveu il s'est ôté tout moïen de prouver ce qu'il veut établir en même-tems : qu'elle ne se peut donner aucune nouvelle modification au regard de ses perceptions. Car pourquoi l'ame seroit-elle plûtôt purement passive au regard de ses perceptions, qu'au regard de ses inclinations.

Ce ne peut pas être en qualité de créature, comme s'il étoit impossible qu'une créature eût

aucune

aucune action, & qu'il falût absolument que Dieu fit tout, *la créature n'y contribuant rien que passivement*; car, si cela étoit, notre ame n'étant pas moins créature au regard de ses inclinations qu'au regard de ses perceptions, il faudroit donc qu'elle n'eût aucun pouvoir de se déterminer, ce que cet Auteur déclare être contraire à la foi & à la raison, & au sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes.

Ce n'est pas aussi la comparaison de l'ame avec la matiere, qui peut obliger à croire que la faculté, qu'a notre ame de recevoir differentes idées & differentes perceptions, doit être entierement passive, parce que celle qu'a la matiere de recevoir differentes figures est entierement passive; & ne renferme aucune action. Car cette comparaison se trouvant fausse, au regard de la faculté qu'a la matiere de recevoir aussi differens mouvemens, comparée à la faculté qu'a l'ame d'avoir differentes inclinations, il n'y a nulle necessité qu'elle soit vraïe au regard des figures d'une part, & des perceptions de l'autre. Et il est facile, au contraire, de se servir de cette comparaison pour faire voir que l'ame peut être active, au regard de ses perceptions, aussi bien qu'au regard de ses inclinations.

Car il faut remarquer que notre ame & la matiere sont deux êtres simples (c'est-à-dire, que ce ne sont pas des êtres composez de deux natures differentes, comme est l'homme) & que sur

tout, au regard de l'ame, les diverses facultez, que l'on considere en elle, ne sont point des choses distinctes réellement, mais le même être differemment consideré. Avoüer donc que l'ame est active au regard de l'une de ses facultez, qui est la volonté, c'est avoüer qu'elle est active absolument & par sa nature : & ainsi c'est sans raison qu'on la compare avec un être simple tel qu'est la matiere, qui est purement passif par sa nature. D'où il s'ensuit qu'on ne peut rien conclure de cette comparaison, qui puisse tenir lieu d'aucune preuve raisonnable.

Je puis même ajoûter que, si on en pouvoit conclure quelque chose, ce seroit tout le contraire de ce que dit cet Auteur. Car la matiere n'est incapable de se donner differentes figures, que parce qu'elle est incapable de se donner differens mouvemens, étant bien certain qu'elle se pourroit figurer si elle pouvoit se mouvoir : or les inclinations sont à l'ame, selon cet Auteur, ce que les mouvemens sont à la matiere : donc le pouvoir qu'a l'ame de se donner differentes inclinations doit être au moins un argument vraisemblable qu'elle a aussi le pouvoir de se donner differentes perceptions ; puisque, si la matiere avoit le pouvoir de se donner differens mouvemens, elle auroit aussi le pouvoir de se donner differentes figures.

II. Je ne vois pas que, si ce qu'il y a d'actif dans l'ame ne s'étendoit à quelques perceptions, aussi-bien

bien qu'à ses inclinations, l'Auteur *de la Recherche de la Verité* pût expliquer ce qu'il croit necessaire, afin que nous soïons libres. Il ne faut pour cela que l'entendre parler dans le 1. chap. du 1. Livre. p. 6.

L'esprit, consideré comme poussé vers le bien en géneral, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier (en quoi il fait consister la liberté) *si le même esprit, consideré comme capable d'idées, n'a la connoissance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveuglé, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui represente. De sorte que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, & toutes ses inclinations naturelles, qu'en commandant à l'entendement de lui representer quelque objet particulier. La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations renfermé donc nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent.*

Il a bien vu qu'il s'ensuivoit de là que notre esprit se pouvoit donner de nouvelles perceptions, afin qu'il pût agir librement. La preuve en est démonstrative.

Car selon lui l'esprit, consideré comme poussé vers le bien en géneral, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier, en quoi il fait consister sa liberté, que par le pouvoir qu'il a de faire en sorte que, comme capable d'idées,

c'est-

c'est-à-dire, de perceptions, il ait la connoissance de ce bien particulier, qu'il ne connoissoit pas auparavant.

Or il est impossible que notre esprit connoisse un objet, qu'il ne connoissoit pas auparavant, que par une perception qu'il n'avoit pas auparavant.

Il s'ensuit donc que l'esprit ne sauroit être libre, selon lui, s'il n'a le pouvoir de se donner de nouvelles perceptions, aussi-bien que de nouvelles inclinations.

Je ne sai s'il a cru se pouvoir tirer de cette difficulté, parce qu'il dit sur cet endroit, dans ses Eclaircissemens, p. 488. *Qu'il ne faut pas s'imaginer que la volonté commande à l'entendement d'une autre maniere, que par ses desirs & ses mouvemens: ni que l'entendement obéïsse à la volonté, en produisant en lui-même les idées des choses que l'ame desire. Tout le mystere*, dit-il, *est que le desir qu'a mon ame de connoître un objet est une priere naturelle, qui est toûjours exaucée. Et ainsi ce desir, en conséquence des volontez efficaces de Dieu, est la cause de la presence & de la clarté de l'idée qui represente l'objet.*

Mais il n'a pas pris garde que tout ce qu'il fait par là est de changer le mot de *commandement* en celui de *desir*, ce qui ne lui est peut-être d'aucun usage, pour se tirer de l'embaras où il s'est jetté par l'explication qu'il a voulu donner de la maniere dont notre volonté est libre. Car il

n'a

n'a point retracté cette proposition génerale.

L'esprit consideré comme poussé vers le bien en géneral (c'est-à-dire, comme volonté) NE PEUT *déterminer son mouvement vers un bien particulier* (en quoi il met la liberté) *si le même esprit, consideré comme capable d'idées,* (c'est-à-dire, comme entendement) *n'a la connoissance de ce bien particulier.*

Ni cette conséquence qu'il en tire.

La force, qu'a la volonté de déterminer ses inclinations, renferme DONC NECESSAIREMENT *celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent;* c'est-à-dire, *de pouvoir faire par ses desirs, ensuite des volontez efficaces de Dieu, que l'entendement lui represente les objets qui lui plaisent.*

Or cela ne se peut soûtenir qu'on ne s'engage dans un cercle, qui n'a point de fin. Car il dit au même endroit, *que la volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui represente.*

Donc, afin qu'un objet lui plaise, il faut que l'entendement le lui represente,

Donc, afin qu'elle puisse desirer que l'entendement lui represente les objets qui lui plaisent, il faut que l'entendement les lui ait representez.

Donc il faut que ce qu'elle desire qui se fasse, se soit déja fait.

On trouvera la même chose, quand on retrancheroit de cette proposition ces mots : *qui lui plai-*

plaisent, qu'il n'y a peut-être mis que par mégarde, & qu'on ne s'arrêtera qu'au desir qu'il supose que doit avoir l'ame de connoître le bien particulier, que nous apellerons A, pour pouvoir déterminer vers ce bien A le mouvement que Dieu lui donne vers le bien en genéral.

Car l'ame, comme volonté, ne peut desirer de connoître le bien A, que comme entendement elle n'en ait la perception; puisque la volonté, *étant une puissance aveugle, ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui represente.* Il faut donc qu'elle ait la perception du bien A, pour desirer de l'avoir: or c'est son desir qui la lui doit faire avoir, selon notre ami: il faut donc qu'elle ait ce qu'elle desire d'avoir, pour être en état de desirer de l'avoir.

Que si on dit que cette perception du bien A, qu'elle a déja, n'en est qu'une perception obscure, enfermée dans ce desir, & qu'elle en desire une plus parfaite: donc ce desir, dépendant de nous, selon notre ami, & étant une modification que notre ame se peut donner, il faut qu'elle se puisse donner, ce qui est essentiellement enfermé dans ce desir, & sans quoi on ne pouroit dire qu'elle eût ce desir sans une contradiction manifeste. Or ce desir enferme necéssairement une perception, au moins imparfaite, du bien A, puisqu'il est manifestement impossible que j'aye aucune volonté, ni aucun desir, au regard du bien A, si je n'en ai aucune perception: *Ignoti nulla cupido.* Il est donc

donc clair qu'on ne peut dire raiſonnablement que je me puis donner le deſir de connoître le bien A, & qu'en cela conſiſte ma liberté, qu'on ne reconnoiſſe en même-tems, que je me puis donner quelque perception du bien A.

On dira peut être que cela prouve ſeulement qu'il faut que j'aïe déja une perception obſcure & confuſe du bien A, avant que mon ame puiſſe deſirer de le connoître plus parfaitement.

Mais qu'entend-on par cette perception obſcure & confuſe du bien particulier, que j'ai apelé A. Eſt-ce une idée ou une perception, qui repreſente ſi confuſément le bien A, qu'elle peut repreſenter également à notre ame le bien B, le bien C, le bien D, & une infinité d'autres biens particuliers, vers leſquels mon ame peut déterminer ſon mouvement qu'elle a de Dieu vers le bien en général; ou ſi cette idée, quoi qu'on l'apelle obſcure & confuſe, ne repreſente à mon ame que le bien A?

Si on dit le premier, il s'enſuivra que cette idée ne donnera pas plus de pouvoir à mon ame de deſirer le bien A, que de deſirer le bien B, le bien C, le bien D, & une infinité d'autres choſes ſemblables; à moins qu'elle ne choiſiſſe le bien A, dans cette confuſion: ce qu'elle ne peut faire que par une perception du bien A, qui ſoit plus diſtincte & moins confuſe que celle des autres biens; & laquelle par conſéquent il faudra qu'elle ſe puiſſe donner à elle-même, avant que de

pouvoir désirer de connoître plus parfaitement le bien A.

Que si on dit le dernier, il faudra donc ou que notre ame ait tout ensemble les notions obscures & imparfaites de chacun de ces biens particuliers, qui sont infinis, afin qu'elle puisse desirer de connoître plus parfaitement l'un d'eux plûtôt que l'autre, ou qu'il ne dépende point de sa liberté de détourner vers lequel elle voudroit de ces biens particuliers, le mouvement qu'elle a de Dieu vers le bien general, mais qu'elle ne puisse le détourner que vers le bien particulier, dont elle a déja une idée obscure. Outre qu'on sera obligé de rendre raison, d'où vient qu'indépendemment de sa liberté Dieu lui a donné l'idée obscure d'un bien particulier, plûtôt que d'un autre, sans qu'on puisse raporter cela à ses desirs, comme à des causes ocasionnelles qui auroient déterminé les volontez generales de Dieu, parce que cela iroit à l'infini On ne voit donc pas que la maniere, dont l'Auteur *de la Recherche de la Verité* a pretendu expliquer la liberté, se puisse soûtenir, sans qu'il soit obligé de reconnoître que notre ame se peut donner de nouvelles modifications au regard de ses idées, aussi-bien qu'au regard de ses inclinations.

III. Je ne sai si je dois répondre aux argumens qu'il aporte dans le Livre 3. part. 2. chap. 3. pour pour montrer que l'ame n'a pas *la puissance de produire ses idées*. Car j'ai déja remarqué plusieurs

fois

fois que dans ce 3. Livre ce ne sont pas les *perceptions*, mais *les êtres representatifs*, qu'il entend par le mot d'*idées*. Or je n'ai garde de croire que notre ame a la puissance de produire ces *êtres representatifs*, ne croïant pas que ce soit autre chose que des chimeres.

Que si néanmoins on vouloit apliquer ces mêmes argumens aux perceptions, il seroit bien aisé d'en faire voir la foiblesse.

a *Personne*, dit-il, *ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des proprietez réelles, que les unes ne different des autres, & qu'elles ne representent des choses toutes differentes.*

J'en demeure d'acord, pourvû que par le mot d'*être* on entende les *manieres d'être*, aussi-bien que les substances

On ne peut aussi raisonnablement douter qu'elles ne soient spirituelles, & fort differentes des corps qu'elles representent. Cela est encore vrai.

b *Et cela semble assez fort, pour faire douter si les idées, par le moïen desquelles on voit les corps, ne sont pas plus nobles que les corps mêmes.* Cela est vrai en un sens, parce qu'elles sont spirituelles. Mais cela n'est pas vrai en un autre sens; parce que les idées, prises pour des perceptions. ne sont que des manieres d'être, au lieu que les corps sont des substances.

c *Ainsi, quand on assure que les hommes ont la*

a Pag. 123. *b* Ib. *c* Ib.

puissance de se former les idées, telles qu'il leur plaît : on se met fort en danger d'assurer que les hommes ont la puissance de faire des êtres plus nobles, & plus parfaits, que le monde que Dieu a creé. Je nie cette conséquence ; car les idées, prises pour des perceptions, ne sont point des *êtres*, à proprement parler, mais seulement des manieres d'êtres

a *Mais quand il seroit vrai que les idées ne seroient que des êtres bien petits & bien méprisables, ce sont pourtant des êtres & des êtres spirituels ; & les hommes n'aïant pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas les produire ; car la production des idées, de la maniere qu'on l'explique, est une veritable création.*

Je ne me mets pas en peine de quelle maniere les autres expliquent la production des idées, ni ce qu'ils entendent par le mot d'*idées*. Mais, en prenant les idées pour des *perceptions*, comme on les doit prendre pour bien parler, & comme il les a prises lui-même au commencement de son Ouvrage, on ne peut dire raisonnablement qu'il faudroit que l'ame eût la puissance de créer, si elle avoit le pouvoir de se donner quelques-unes de ses idées, c'est-à-dire, de ses perceptions ; car la création est la production d'une substance : & jamais on n'a dit que ce fût *créer*, en parlant proprement, que de donner une nouvelle modification à une substance. Cela se peut dire dans un langage figuré, comme quand David demande à

a Ib.

à Dieu *qu'il crée en lui un cœur nouveau*, & que S. Paul dit *que nous avons été créez en* J. C. *dans les bonnes œuvres*. Mais en parlant exactement & philosophiquement, la création, comme j'ai dit, est la création d'une substance: or nos perceptions ne sont point des substances, ce ne sont que des *manieres d'être* de notre ame. Il n'est donc pas vrai qu'elle ne se pouroit donner de nouvelles perceptions, si elle n'avoit la puissance de créer.

Et il faut bien que cet Auteur en convienne; car il ne peut nier que nos inclinations & nos volontez particulieres ne soient *des manieres d'être* de notre ame, aussi-bien que nos perceptions: or il demeure d'acord que notre ame se peut donner de nouvelles modifications, au regard de ses inclinations & de ses volontez, sans qu'elle ait pour cela la puissance de créer: il n'est donc point nécessaire qu'elle ait la puissance de créer, pour se pouvoir donner de nouvelles modifications au regard de ses idées.

IV. Il me suffit d'avoir montré qu'on n'a point de raison de croire que notre ame n'étant point purement passive au regard de ses inclinations, elle le doive être au regard de ses perceptions: ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse dire que notre ame n'est peut-être active qu'entant qu'elle est volonté; parce que ce n'est peut-être qu'en le voulant que nous nous pouvons donner diverses perceptions.

J'en

J'en pourois demeurer là : car je n'ai point assez de lumiere pour pouvoir déterminer quelles sont les perceptions que nous tenons nécessairement de Dieu, & quelles sont celles que notre ame se peut donner à elle-même. J'en dirai néanmoins un mot, mais en proposant seulement ce qui me paroît plus vrai-semblable, sans rien déterminer absolument.

1. Il y a lieu de croire que Dieu en créant l'ame lui a donné l'idée d'elle-même, & que c'est peut-être cette pensée d'elle-même qui fait son essence. Car, comme j'ai déja dit en un autre lieu, rien ne paroit plus essentiel à l'ame que d'avoir la conscience & le sentiment intérieur de soi-même ; ce que les Latins apellent plus heureusement *esse sui conscium*.

2. On en peut dire autant de l'idée de l'infini, ou de l'être parfait. On ne peut concevoir que nous la puissions former de nous mêmes, & il faut que nous la tenions de Dieu. Et pourvu que l'Auteur *de la Recherche de la Verité* veüille bien n'entendre que *perception* par le mot d'*idée*, je n'aurai pas de peine à consentir à ce qu'il dit en la p. 201. *Il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, & qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui* (c'est-à-dire, qu'il ne peut tenir que de Dieu, comme je l'entens.) *Il a même l'idée de l'infini avant celle du fini ; car nous concevons*

l'être

l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais, afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion generale de l'être, laquelle par conséquent doit préceder. Mais, selon cela, au lieu de son analogie entre l'esprit & la matiere, qu'il a été obligé d'abandonner à moitié chemin, il en pouroit trouver une bien plus belle entre la volonté & l'entendement, en disant que comme Dieu se contente, au regard de la volonté, de lui donner une impression vers le bien en general, qu'elle peut déterminer par ses differentes inclinations vers les biens particuliers, il se pouroit faire aussi qu'il se fût contenté, au regard de l'entendement, de lui donner l'idée de l'être infini, en lui donnant le pouvoir de se former de cette idée les idées des êtres finis. Je ne dis pas que j'aprouve cette pensée, mais je dis seulement qu'elle eût été assez conforme à ses principes.

3. On ne peut presque pas douter que ce ne soit Dieu qui nous donne les perceptions de la lumiere, des sons & des autres qualitez sensibles, aussi-bien que de la douleur, de la faim, de la soif, quoique ce soit à l'ocasion de ce qui se passe dans les organes de nos sens, ou dans la constitution de notre corps.

4. Il y a aussi beaucoup d'aparence que Dieu nous donne les perceptions des objets fort simples,

ples, comme de l'étenduë, de la ligne droite, des premiers nombres, du mouvement, du tems, & des plus simples raports, qui nous font apercevoir si facilement la verité des premiers principes, comme le tout est plus grand que sa partie.

5. Il y a au contraire bien de l'aparence que notre ame se donne à elle-même les idées ou perceptions des choses qu'elle ne peut connoître que par raisonnement, comme sont presque toutes les lignes courbes.

Mais, de quelque maniere que nous aïons ces idées, nous en sommes toujours redevables à Dieu : tant parce que c'est lui qui a donné à notre ame la faculté de les produire, que parce qu'en mille manieres, qui nous sont cachées, selon les desseins qu'il a eus sur nous de toute éternité, il dispose par les ordres secrets de sa providence toutes les avantures de notre vie, d'où dépend presque toujours que nous connoissons une infinité de choses, que nous n'aurions pas connuës, s'il les avoit disposées d'une autre sorte.

CHAPITRE XXVIII.

Diverses réflexions, sur ce que dit l'Auteur de la Recherche de la Verité *qu'on ne peut être entierement assuré de l'existence des corps que par la foi.*

JE pensois en demeurer là, mais, aïant travaillé sur un autre endroit *de la Recherche de la Verité*, qui a beaucoup de raport à sa Philosophie des idées, puisque la considération *du monde intelligible*, *du soleil intelligible*, *des espaces intelligibles*, fait une des principales preuves de ce qu'il y veut établir, j'ai cru devoir ajoûter ici les raisons qui m'ont toujours empêché de pouvoir être de son sentiment.

Il est question de savoir, dans l'endroit que je prétens examiner, si on peut être assuré par la raison de l'existence des corps; ou si on n'en peut être entierement assuré que par la foi.

C'est ce qu'il traite dans un de ses Eclaircissemens, qui a pour titre: *Qu'il est difficile de prouver qu'il y a des corps, & ce que l'on doit penser des preuves que l'on aporte de leur existence.*

Il y louë d'abord M. Descartes de ce que, a *voulant établir sa Philosophie sur des fondemens inébranlables, il n'a pas cru pouvoir su-*

a P. 497.

poser qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paroissent très-convaintantes au commun des hommes. Aparemment, il savoit, aussi-bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps; & que l'on pouvoit s'en aprocher & les toucher, pour s'assurer si nos yeux ne nous trompoient point dans leur raport. Il connoissoit assez l'esprit de l'homme, pour juger que de semblables preuves n'eussent pas été rejettées.

Notre Ami auroit pû en demeurer là; & il auroit bien fait. Mais il passe bien plus loin; car il prétend que cela ne se peut démontrer par la raison, lors même qu'on a recours à ce que dit M. Descartes que Dieu n'est point trompeur, & qu'il le seroit s'il nous donnoit tant de divers sentimens à l'ocasion des corps qui nous environnent, & de celui que nous croïons uni à notre ame, sans qu'il y eût dans le monde que Dieu & notre esprit. Il prétend qu'avec tout cela nous pourions & nous ferions bien de ne point assurer qu'il y a des corps, & que nous ne pouvons en être entierement assurez que par la foi.

Quoique M. Descartes, dit-il, *ait donné les preuves les plus fortes que la raison toute seule puisse fournir pour l'existence des corps: quoiqu'il soit évident que Dieu n'est point trompeur, & qu'on puisse dire qu'il nous tromperoit effectivement, si nous nous trompions*

a P. 497.

nous

nous mêmes en faisant l'usage que nous devons faire de notre esprit, & des autres facultez dont il est l'Auteur: cependant on peut dire que l'existence de la matiere n'est point encore parfaitement démontrée. Car enfin, en matiere de Philosophie, nous ne devons croire quoique ce soit, que lorsque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de notre liberté autant que nous le pouvons. Nos jugemens ne doivent pas avoir plus d'étenduë que nos perceptions. Ainsi, lorsque nous voïons des corps, jugeons seulement que nous en voïons, & que ces corps visibles ou intelligibles existent actuellement. Mais pourquoi jugerons-nous positivement qu'il y a au-dehors un monde materiel, semblable au monde intelligible que nous voïons? Et un peu plus bas. *Pour être pleinement convaincu qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non-seulement qu'il y a un Dieu, & que Dieu n'est point trompeur; mais encore que Dieu nous a assuré qu'il en a effectivement créé: ce que je ne trouve point prouvé dans les ouvrages de M. Descartes.* Dieu *ne parle à l'esprit, & ne l'oblige à croire qu'en deux manieres, par l'évidence & par la foi. Je demeure d'acord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps; mais, pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entiere, & que nous ne sommes point invinciblement portez à croire qu'il y ait quelqu'autre chose que Dieu & notre esprit. Il est*

vrai que nous avons un panchant extrême à croire qu'il y a des corps, qui nous environnent. Je l'acorde à M. Descartes: mais ce panchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence: il nous y incline seulement par impression. Or nous ne devons suivre dans nos jugemens libres que la lumiere & l'évidence: & si nous nous laissons conduire à l'impression sensible, nous nous tromperons presque toujours. Et après avoir raporté un raisonnement, pour prouver l'existence des corps, il ajoûte: a *Ce raisonnement est peut-être assez juste: cependant il faut demeurer d'acord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement: nous pouvons n'y pas consentir. Si le raisonnement que je viens de faire est juste, nous devons croire qu'il est tout-à-fait vrai-semblable qu'il y a des corps: mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement. Autrement c'est nous qui agissons, & non pas Dieu en nous. C'est par un acte libre, & par conséquent sujet à l'erreur, que nous consentons, & non par une impression invincible; car nous croïons, parce que nous le voulons librement, & non parce que nous le voïons avec évidence. Certainement il n'y a que la Foi, qui puisse nous convaincre qu'il y*

a 499. & 500.

a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connoître avec une entiere évidence si Dieu est ou n'est pas véritablement Créateur d'un monde materiel & sensible; car une telle évidence ne se rencontre que dans les raports nécessaires: & il n'y a point de raport nécessaire entre Dieu & un tel monde. Il a pu ne le pas créer: & s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, & qu'il l'a voulu librement.

Trouvez bon, Monsieur, que je fasse trois ou quatre réflexions sur ce qu'il prétend prouver qu'il n'y a que la foi, qui nous puisse assurer qu'il y a des corps, & sur les preuves qu'il y emploie.

I. REFLEXION.

Il est bien étrange qu'il ne se soit pas aperçu, que demeurant dans les principes qu'il a établis en cet endroit, il est impossible qu'il ait rien *démontré* de tout ce qu'il avance dans son Traité de la Nature & de la Grace. Car il ne dit point qu'il ait apris par la révelation de Dieu ces grandes maximes, sur lesquelles tout ce traité roulle: *Que si Dieu veut agir au-dehors, c'est qu'il se veut procurer un honneur digne de lui: qu'il agit par les voies les plus simples: qu'il n'agit point par des volon-*

tez

tez particulieres, mais par des volontez generales, qui sont déterminées par des causes occasionnelles. Il n'a point entrepris de rien prouver de tout cela par l'Ecriture : &, s'il avoit cru le pouvoir faire, il auroit dû dire qu'il le savoit par la foi, & non pas qu'il l'a *démontré.*

Or il ne peut pas dire qu'il y ait un raport plus nécessaire entre Dieu & ces manieres d'agir, qu'entre Dieu & la création du monde. Car, quoiqu'il dise quelquefois *a* que les loix de la nature sont constantes & immuables, il est obligé de reconnoître en d'autres endroits que la loi de la communication des mouvemens *b n'est point essentielle à Dieu, mais arbitraire : qu'il y a des occasions où ces loix generales doivent cesser de produire leur effet ; & qu'il est à propos que les hommes sachent que Dieu est tellement maître de la nature, que s'il se soumet aux loix qu'il a établies c'est plûtôt parce qu'il le veut, que par une necessité absoluë.*

Il n'a donc pu rien démontrer de toutes ces maximes, qui sont le fondement de tout ce qu'il a de particulier dans son Traité, s'il est vrai, comme il le prétend dans cet endroit que nous venons de raporter, qu'il n'est pas possible de connoître avec une entiere évidence si Dieu est où n'est pas véritablement créateur du monde materiel & sensible ; parce

a 1 Disc. 1. Part. § 18. *b* § 20.

ce qu'une telle évidence ne se rencontre que dans les raports nécessaires, & qu'il n'y a point de raport nécessaire entre Dieu & un tel monde, qu'il a pû ne pas créer. Car il a pu aussi ne pas agir par des volontez génerales, déterminées par des causes occasionnelles : & par conséquent il n'y a point de raport nécessaire entre Dieu & cette maniere d'agir. On ne peut donc selon lui avoir sur cela d'entiere évidence ni d'exacte démonstration.

Un autre que lui pouroit dire qu'il suffit que ce qu'il a dit de ces choses ait une grande aparence de verité, & qu'il n'est pas nécessaire qu'il les ait prouvées par des démonstrations tout-à-fait exactes. Mais, pour lui, il est bien clair qu'il ne peut point parler de la sorte, après ce que nous venons de voir. Car il n'a pas écrit sur des matieres si importantes, pour ne persuader personne. Or il nous a déclaré bien positivement que nous ferions mal de nous rendre à ses raisonnemens, quelque justes qu'ils parussent, s'ils n'étoient démonstratifs ; parce *que ce seroit nous qui agirions, & non pas Dieu en nous, & que ce seroit par un acte libre, & par conséquent sujet à erreur, que nous embrasserions ses sentimens, & non par une impression invincible, nous y rendant parce que nous le voudrions librement, & non parce que nous le verrions avec évidence*. Donc il n'a rien fait dans ce nouveau livre, ni pour

l'Eglise.

l'Eglise en géneral, ni pour ceux en particulier qu'il dit avoir euës en vuë *qui se piquent d'une grande justesse, & d'une rigoureuse exactitude*, si ce qu'il y a mis n'a que de grandes aparences de verité : & il faut, selon ses principes, qu'il en ait au moins *démontré avec évidence* les principaux fondemens. Cependant, Monsieur, je pourai n'être pas long-tems à vous faire voir qu'il s'en faut même beaucoup qu'il ait été ; au moins jusqu'à ne rien dire qui n'ait de grandes aparences de verité.

II. REFLEXION.

Rien n'est moins vrai que ce que dit l'Auteur *de la Recherche de la Verité* que pour être convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non-seulement qu'il y a un Dieu, & que Dieu n'est point trompeur ; mais encore que Dieu nous ait assurez qu'il en a effectivement créez ; & que si nous n'avions point la foi, qui nous oblige à croire qu'il y a des corps, nous ne serions point invinciblement portez à croire qu'il y en a.* Car je soutiens, au contraire, que le même principe, qui est le fondement de la foi, & qui ne la supose pas, mais la precede, me fait voir nécessairement qu'il y a des corps, & d'autres êtres que Dieu & mon esprit.

Ce principe est qu'on doit recevoir pour vrai ce qui ne pouroit être faux qu'on ne fut con-

contraint d'admettre en Dieu des choſes tout à fait contraires à la nature divine, comme d'être trompeur, ou ſujet à d'autres imperfections que la lumiere naturelle nous fait voir évidemment ne pouvoir être en Dieu. On ne ſupoſe point la foi, ni de révelation particuliere, touchant l'exiſtence des corps, en ſupoſant ce principe: donc ce qui ſuit évidemment de ce principe, en n'y joignant que des choſes dont je ne puis non plus douter que de ma propre exiſtence, doit être regardé comme très-bien démontré; & par conſéquent j'ai raiſon de prendre pour de véritables démonſtrations les argumens qui ſuivent.

I. ARGUMENT.

Nous pouvons tirer de la parole un argument certain de l'exiſtence des corps, en y joignant le principe que Dieu n'eſt point trompeur. Car je ne puis douter que je ne croie parler depuis que je me connois, c'eſt-à-dire, joindre mes penſées à de certains ſons que je croi former par le corps, que j'ai ſupoſé m'être uni, pour les faire entendre à d'autres perſonnes ſemblables à moi, que je ſupoſe être autour de moi, & qui ne manquent point, à ce qu'il me ſemble, de faire entendre de leur part, ou par d'autres paroles que je m'imagine oüir, ou par d'autres ſignes que je croi voir, qu'ils ont bien compris ce que je leur ai voulu dire.

Or si je n'avois point de corps, & qu'il n'y eût point d'autres hommes que moi, il faudroit que Dieu m'eût trompé une infinité de fois, en formant dans mon esprit immédiatement par lui-même, & sans qu'on puisse dire qu'il en a pris occasion des mouvemens qui se seroient faits dans mon corps, puisqu'on supose que je n'en ai point, toutes les pensées que j'ai euës de tant de divers sons, comme formez par les organes de mon corps, & en me répondant lui-même intérieurement si à-propos, que je ne pouvois pas douter que ce ne fussent les personnes à qui je pensois parler qui me répondoient : & cela, non une fois ou deux, mais une infinité de fois.

Donc Dieu n'étant point trompeur, il faut nécessairement que j'aïe un corps, & qu'il y ait d'autres hommes semblables à moi, & qui joignent comme moi leurs pensées à des sons pour me les faire connoître.

II. ARGUMENT.

J'ai apris diverses langues pour me faire entendre de differentes personnes. Je suis bien assuré que je ne les ai point inventées ; & j'ai jugé fort differemment de ces langues, les unes m'ayant paru plus belles que les autres ; & j'ai cru savoir fort certainement que les autres étoient plus nouvelles, & les autres plus anciennes. Et j'ai aussi remarqué que,

croïant

croïant parler à de certaines personnes, ils m'entendoient bien en leur parlant une de ces langues, & ne m'entendoient point en leur parlant l'autre.

Or il faudroit attribuer à Dieu une conduite tout à-fait indigne de lui, s'il n'y avoit que lui & mon esprit : car il faudroit qu'il fut Auteur de toutes ces differentes langues, sans qu'on en put concevoir la moindre utilité, sinon qu'il eût eu dessein de se divertir & de me tromper ; & que, me faisant croire que je parle tantôt l'une & tantôt l'autre, il me voulut aussi faire croire, en contrefaisant le personnage de ceux à qui je croi parler, qu'il y en avoit qu'il n'entendoit point, & d'autres qu'il entendoit.

Je ne puis donc, sans croire des choses indignes de Dieu, suposer qu'il n'y a point d'hommes hors moi, & qu'il n'y a point d'autres êtres que Dieu & mon esprit.

III. ARGUMENT.

J'ai cru oüir une infinité de fois des hommes qui me parloient, dont les uns m'ont paru me dire de fort bonnes choses, & d'autres de fort mauvaises, & qui eussent été capables de me faire beaucoup offenser Dieu, si j'eusse suivi les impressions que leurs paroles étoient capables de me donner ; car il y en avoit même, qui m'eussent porté à croire

qu'il n'y a point de Dieu. Or je ſuis bien aſſuré que ces penſées ne venoient point de moi, puiſque j'en avois beaucoup d'horreur: il faudroit donc qu'elles fuſſent de Dieu, qui m'auroit parlé intérieurement en la place de ces perſonnes, que je croïois me parler extérieurement. Or l'idée que j'ai de l'Eſtre parfait ne ſouffre point qu'on lui attribuë une conduite ſi indigne de ſa bonté: donc je dois regarder comme impoſſible la ſupoſition qu'il n'y ait que Dieu & mon eſprit.

IV. ARGUMENT.

On peut tirer encore d'auſſi forts argumens de l'art d'écrire, c'eſt-à-dire, de former de certains caracteres viſibles, qui puſſent réveiller dans l'eſprit de ceux qui les verroient les idées des ſons, qui avoient déja été pris pour ſignes des penſées. Je ſuis bien aſſuré que je n'ai point inventé cet art; & quand je l'ai apris je me ſuis imaginé que c'étoit d'autres perſonnes ſemblables à moi, qui me l'aprenoient. Il faudroit encore que ce fut Dieu, qui eût joué tous ces perſonnages par les imaginations qu'il auroit miſes dans mon eſprit, comme pour ſe divertir avec moi. Pouroit-on le penſer, & ne le pas croire trompeur? Mais depuis, aïant compris que la plus grande utilité de cet art étoit de ſe faire entendre aux perſonnes abſentes, qui pouroient

roient par le même moïen nous rendre réponse sur ce que nous leur aurions écrit, ce qui pouvoit quelquefois n'être qu'après un fort long-tems, quand elles étoient fort éloignées, je m'en suis servi une infinité de fois à cette fin, & je n'ai pas manqué de recevoir la réponse au tems que j'avois pensé. Si l'une & l'autre, c'est-à-dire, la lettre & la réponse, n'avoit été que des imaginations, que Dieu auroit mises dans mon esprit immédiatement par lui-même, pouroit-on douter qu'il n'eût pris plaisir à me tromper. Or il faudroit bien que cela fût, s'il n'y avoit que Dieu & mon esprit: donc cette hypothese, enfermant tant de choses indignes de Dieu, doit être rejettée comme impossible.

V. ARGUMENT.

J'ai cru que l'art d'écrire avoit produit une infinité de livres, & je me suis imaginé en avoir lû beaucoup, & sur differentes matieres, que je suis bien assuré que je n'avois pas faits. Il y en avoit de differentes histoires, écrites en diverses langues, dont les unes m'ont paru vraïes, d'autres douteuses, & d'autres fausses. J'ai pris pour vraïes, au moins au regard des principaux incidents, celles qui raportoient des choses comme s'étant passées de leur tems au vu & au sçu de tout le monde, ou qui étoient raportées de la même sorte par plusieurs

plusieurs autres Auteurs, qu'on ne pouvoit pas croire raisonnablement s'être entendus ensemble pour mentir. J'ai pris pour douteuses celles qui n'étoient pas si bien attestées, & pour fausses celles qui étoient manifestement contraires aux vraïes, ou que ceux qui les avoient composées n'avoient données que pour des fables, comme les Poëmes & les Romans. Que pourois-je dire sur cela dans l'hypothese qu'il n'y auroit que Dieu & mon esprit ? Etant bien assuré que ce n'est pas moi qui ai composé ces histoires, il faudroit que ce fut Dieu, qui en fut l'Auteur, & qui les eût imprimées dans mon esprit & dans ma mémoire spirituelle, dans le tems même que je m'imaginois les lire dans des livres ; & je ne saurois plus quel jugement en porter. Car, étant de Dieu, elles devroient toutes être vraïes, sans en excepter les plus fausses, ce qui est une contradiction ridicule. Et les plus vraïes devroient être fausses ; puisque, n'y aïant que Dieu & mon esprit, il ne se seroit rien passé de tout ce qu'elles conteroient. En faut-il davantage pour demontrer l'absurdité de cette suposition, quand on connoit Dieu ?

VI. ARGUMENT.

J'ai cru avoir lû d'autres de ces livres, sur toutes sortes de sujets. Il s'en trouve qui tendent à ruïner les plus grandes veritez, & même

me qu'il y a un Dieu : d'autres, comme ceux que je me suis imaginé être de Poëtes Païens, qui sont pleins de choses tout-à-fait contraires à l'honnêteté & à la pudeur. Puis-je croire sans impieté que Dieu auroit fait les uns & les autres, en me les imprimant immédiatement dans l'esprit ? Il faudroit bien que je le crusse si j'étois seul avec Dieu; car je suis bien assuré que ce n'est point moi qui les ai faits.

VII. ARGUMENT.

Les sentimens de la douleur, de la faim, de la soif, peuvent, si l'on veut, ne rien prouver touchant l'existence de mon corps, étant considérez seuls: mais ils l'aprouvent démonstrativement, quand on y joint la considération de Dieu.

Quand j'ai cru avoir aproché ma main trop près du feu, j'en ai senti une douleur cuisante, que j'ai apellé brûlure, qui m'a obligé de m'en retirer : & comme cette douleur a cessé ou beaucoup diminué, aussi-tôt que j'ai cru l'avoir tirée du feu, j'ai été porté à croire que Dieu m'avoit donné ce sentiment de douleur pour la conservation de mon corps : ce qui seroit inutile, & tout-à-fait indigne de lui, si je n'avois point de corps : donc j'ai un corps.

De tems en tems j'ai cru avoir besoin de manger & de boire, c'est-à-dire, de faire entrer de la nourriture & de la boisson, que je

me suis imaginé être des corps, dans celui que j'ai pensé être uni à mon esprit. Et j'ai été averti de ce besoin par un sentiment qui s'apelle faim, & par un autre qui s'apelle soif. Quand ces sentimens ont été grands, je m'en suis senti incommodé : & je me suis imaginé que mon corps tomboit en langueur : mais, après que j'ai cru avoir bu & mangé, je me suis senti mieux. Ne seroit-ce pas acuser Dieu d'une véritable illusion, s'il m'avoit donné ces sentimens avec toute cette suite toujours uniforme une infinité de fois en ma vie, n'aïant point de corps qui eut besoin de tout cela ?

VIII. ARGUMENT.

Il en est de même des autres sensations. S'il avoit plu à Dieu me donner les sensations de la lumiere, des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, du froid, du chaud à propos de rien, je m'en étonnerois moins ; & je ne doute pas qu'il ne le put faire quand je n'aurois point de corps. Mais pourquoi auroit-il voulu, sinon à dessein de me tromper, ne me donner les sentimens de la lumiere & des couleurs, au moins fort vifs, que quand je croi ouvrir les yeux, si je n'ai point d'yeux ? Car, si je n'ai point d'yeux, l'imagination d'ouvrir les yeux ne peut avoir aucun raport à ces sentimens de la lumiere & des couleurs. Pour-

quoi ne me donneroit-il jamais, ou presque jamais, ce sentiment vif d'une lumiere éclatante qui m'ébloüit, sinon quand je croi être tourné vers un corps qu'on apelle le soleil, si ce corps n'est point : Pourquoi, aïant beaucoup de plaisir à entendre des sons fort harmonieux, ne me donne-t-il jamais ce plaisir, que quand je m'imagine qu'on remuë à l'entour de moi quelques corps, dont je m'imagine que le mouvement est au moins l'occasion de me faire ressentir ces sons ? Cette regle constante d'accompagner presque toujours ces sensations, quand elles sont vives, d'imaginations de corps, à qui je suis porté naturellement à les attribuer, comme étant au moins l'occasion qui fait que je les ai, pourroit-elle être en Dieu, s'il n'y avoit point de corps ? Et n'auroit-il pas falu au moins qu'il nous eût donné quelque moïen d'éviter l'erreur, où il étoit impossible que cela ne nous jettât ?

III. REFLEXION.

CETTE REFLEXION regarde l'objection qu'on a voulu prevenir dans *la Recherche de la Verité*, & qu'il étoit bien aisé de prévoir. C'est que l'on doit être assuré qu'il y a des corps avant que d'avoir la foi, puisque la foi supose des corps : des Prophetes, des Apôtres, une Ecriture sainte, des

Miracles : à quoi il répond en ces termes :

Mais, si l'on y prend garde de près, on reconnoitra que, quoiqu'on ne supose que des aparences d'hommes : de Prophetes, d'Apôtres, d'Ecriture sainte, de Miracles, &c. ce que nous avons apris par ces prétenduës aparences est absolument incontestable ; puisque, comme j'ai prouvé en plusieurs endroits de cet Ouvrage, il n'y a que Dieu, qui puisse representer à l'esprit ces prétenduës aparences ; & que Dieu n'est point trompeur ; car la foi même supose tout ceci : or dans l'aparence de l'Ecriture sainte, & par les aparences des Miracles, nous aprenons que Dieu a créé un ciel & une terre, que le Verbe s'est fait chair, & d'autres semblables véritez, qui suposent l'existence d'un monde créé : donc il est certain par la foi qu'il y a des corps, & toutes ces aparences deviennent par elle des réalitez.

Je ne sai, Monsieur, si je me trompe, mais je ne croi pas qu'il y ait jamais eu de cercle plus vicieux. Car il s'agit de savoir si, aïant supose qu'il n'y a point de corps, & qu'il n'y a que Dieu & mon esprit, je puis demeurer dans cette suposition jusqu'à ce que j'aïe la foi, & ne la quitter que par la foi. Et je soutiens que cela est impossible, & que la raison de cet Auteur ne le prouve en aucune sorte. Car, dans cette suposition, tant que j'y demeure je suis obligé de croire qu'il n'y a

que

que Dieu, qui ait pu representer à mon esprit tout ce que j'ai jamais lu de bon ou de mauvais dans les livres, que je sai bien n'avoir pas composez. Il m'auroit donc aussi bien representé ce que je me suis imaginé avoir lu dans l'Alcoran, que ce que j'ai cru avoir lu dans un livre apellé la Bible : donc dans l'hypothese qu'il n'y a que moi & mon esprit, si cette raison étoit bonne au regard de la Bible : que *Dieu n'étant point trompeur, & n'y aïant que lui qui ait pu representer à mon esprit ce que je me suis imaginé avoir vu dans la Bible, cela me doit passer pour incontestable*, je ne voi pas pourquoi elle ne seroit pas bonne au regard de l'Alcoran. Et ainsi je suis assuré que je ne pourois sortir de cet embarras, qu'en me servant de la maxime que Dieu ne peut être trompeur, pour me convaincre de la fausseté évidente de cette suposition qu'il n'y a point de corps, mais seulement Dieu & mon esprit; & non pour en conclure qu'avant même d'avoir reconnu l'absurdité de cette hypothese des aparences de Prophetes, d'Apôtres, d'Ecriture sainte & de Miracles, nous pouroient suffire, pour nous faire ajoûter foi à l'Ecriture, & changer par là ces aparences en réalitez.

Si on me peut montrer qu'il n'y a point en cela de contradiction, j'avouërai ingenuëment ma bêtise ; car j'y en croi voir une manifeste.

IV. REFLEXION.

Je ne sai comment il n'a pas pris garde que, si les principes qu'il a établis dans son Traité de la Nature & de la Grace, étoient véritables, il faudroit qu'il retractât ce qu'il a dit si positivement dans *la Recherche de la Verité*: qu'avant la foi je ne puis être entierement assuré qu'il y ait autre chose que Dieu & mon esprit. Car il n'a point prétendu avoir tiré ces principes de la révelation divine, mais de l'idée de l'Estre parfait ; & néanmoins j'en puis conclure évidemment qu'il est impossible qu'il n'y ait que moi & mon esprit : donc s'ils étoient vrais & nécessaires, comme le doivent être des principes, on peut être assuré de la fausseté de cette suposition, sans avoir recours à la foi: Je me contenterai d'en raporter deux ou trois exemples.

1. *Si Dieu veut agir au dehors, c'est qu'il veut se procurer un homme digne de lui.* Or d'une part je suis assuré qu'il a voulu agir au dehors, puisque je ne puis douter que je ne sois son ouvrage: & de l'autre je sens bien que je ne suis pas capable de lui rendre un honneur digne de lui.

Donc il faut qu'en agissant au dehors il ait eu en vûë quelqu'autre chose que moi, qui lui ait pu rendre un honneur digne de lui: donc je ne puis croire qu'il y ait seulement Dieu & mon esprit.

2. *Il n'est pas digne de l'Estre parfait d'agir ordinairement par des volontez particulieres : mais il est plus digne de lui d'agir comme cause universelle, dont les volontez sont déterminées à des effets particuliers par des causes ocasionnelles.*

Or si je n'avois point de corps, & que mon esprit fût sa seule créature, comme Dieu m'auroit créé par une volonté particuliere, il feroit aussi mille & mille choses en moi par des volontez particulieres, sans avoir de causes ocasionnelles, sur-tout dans tout ce qui me paroit regarder un corps que je n'aurois point, & d'autres corps qui ne seroient point aussi.

Donc il n'est pas vrai que je n'aïe point de corps, & que mon esprit soit la seule créature de Dieu.

3. *Dieu agit par les voïes les plus simples, & selon les loix génerales :* or ce ne seroit pas si je n'avois point de corps, & qu'il n'agit qu'envers moi seul : donc il n'est pas vrai, &c.

Je ne demeure pas d'acord de ces démonstrations ; parce que je ne demeure pas d'acord que les principes, dont on les tire, soient assez géneraux & assez nécessaires, pour démontrer une proposition qui pouroit être contestée. Mais il me semble que la conclusion en est bien tirée: & par conséquent il faut qu'il reconnoisse, ou que ces maximes ne sont

pas

pas telles qu'il les a cruës, ou qu'il a eu tort de dire qu'il n'y a que la foi qui puisse nous assurer qu'il y a des corps.

CONCLUSION.

VOILA, Monsieur, mes premieres difficultez sur les sentimens particuliers de notre Ami. Cela ne regarde pas encore ceux du Traité de la Nature & de la Grace : mais il a cru lui-même qu'ils y avoient bien du raport, puisqu'il a souhaité qu'on les étudiât avant que d'examiner ceux de son Traité, & qu'il y renvoïe expressément dans le 1. ch. de son 3. Discours. Je ne pouvois donc mieux faire, pour bien entrer dans les nouvelles pensées de son dernier ouvrage, que de commencer par-là.

J'y ai trouvé de plus de l'avantage pour lui & pour moi. C'est que je n'ai point eu besoin de lui oposer l'autorité de celui-ci, ou de celui là, ce qui jette souvent dans des questions de fait assez ennuïeuses, ni de le combattre par les vieilles regles & les vieux principes d'une Philosophie qu'il n'auroit pas aprouvée. Je n'ai eu le plus souvent qu'à l'oposer à lui-même, qu'à le prier de prendre plus garde à ce qui se passe dans son esprit, qu'à l'avertir, comme il a fait si souvent les autres, de plus écouter la raison que les préjugez, & de le faire souvenir des maximes qu'il a établies

pour

pour se bien conduire dans la recherche de la verité.

Si j'y ai bien réüssi, je ne prétens point en tirer de gloire; car je ne saurois dire comment tout cela m'est venu dans l'esprit, ne m'étant jamais formé jusqu'alors aucun sentiment sur cette matiere; de sorte que si l'on trouve que j'y aïe donné quelque jour, j'avouërai sans peine qu'il faut qu'il y ait eu plus de bonheur que d'adresse.

Que si, au contraire, je m'étois trompé, & que je me fusse éblouï moi-même, lorsque je me suis imaginé avoir découvert l'éblouïssement des autres, il seroit juste que j'en portasse la confusion. Et il me semble, autant que je puis sonder le fond de mon cœur, que je n'en apellerois point, & que je ne trouverois point mauvais que l'on me traitât comme je l'aurois mérité, si j'avois été assez imprudent pour parler avec tant de confiance, n'ayant pas raison. Car c'est une faute humaine & pardonnable de tomber innocemment dans quelque erreur, qui n'a point de mauvaise suite: mais en quelque matiere que ce soit, on a de la peine à excuser un homme, qui ne se contente pas de combattre ce qu'il auroit dû aprouver, mais qui le fait avec tant de presomption, qu'il entreprend de faire passer les égaremens de son esprit pour de véritables démonstrations.

Mais

Mais je dis plus, Monſieur, quand il n'y auroit rien que de ſolide dans tout ce que j'ai écrit ſur ce ſujet des idées (comme je vous avouë de bonne foi qu'il m'eſt impoſſible de croire autre choſe, tant que je n'aurai point d'autre lumiere que celle que j'ai maintenant) je ſerai très-aiſe que, ſi notre Ami n'en eſt pas perſuadé, & qu'il demeure toujours dans ſes premiers ſentimens, il les défende du mieux qu'il poura, ſans m'épargner, & en ſe ſervant des termes qu'il jugera les plus propres à faire voir qu'il n'a point tort; mais que c'eſt moi qui ai combattu mal à propos cette belle maxime ſi digne de Dieu: *que c'eſt en Dieu que nous voïons toutes choſes.*

FIN.

TABLE DES CHAPITRES.

CHAP.

CHAP.

TABLE DES CHAPITRES.

Fin de la Table.

Fautes survenues dans l'impression.

Page 2 ligne 8 dissimulant que, *lisez*, dissimulant ce que.
Page 4 ligne 2 y a peu, *lisez*, il y a peu.
Ibid. ligne 12 son esprit, en observant, *lisez*, son esprit; & en observant.
Page 7 ligne 8 fût en cube, *lisez*, fût un cube.
Ibid. ligne 18 & 19 dans le moule, *lisez*, dans un moule.

61123981

157.a.179





